FILOZOFIJA: - II. KNJIGA

B. MILANOVIĆ:

ONTOLOGIJA

IZDALO
Istarsko književno društvo Sv. Ćirila i Metoda
u Pazinu

1957

O N T O L O G I J A

Po IX. izdanju knjige
"Ontologia" od prof. J. Donata - 1940.

izradio
mons. BOŽO MILANOVIĆ
rektor V. Teološke Škole u Pazinu



P a z i n .
1957.

U V O D

1. Ime i pojam. Ime "Ontologija" dolazi od grčkih riječi, koje znače "govor o biću", jer ontologija raspravlja o biću svih stvari kao takvom. Ta se znanost zove takodjer "metafizika" i to metaphysica generalis. Čini se, da je riječ metafizika nastala od toga što je Andronik Rođanin, kad je oko g. 70. pr. Kr. sabrao i izdao Aristotelova djela, uvrstio knjigu o "Prvoj filozofiji" poslije t.zv. "fizičkih" knjiga, tako da su rasprave o "prvoj filozofiji" bile nazvane τὰ μετὰ τὰ φυσικά ("one poslije fizičkih"). Poslije se je to ime preneslo na objekt ili sadržaj, kao da je nastalo od toga, što metafizika raspravlja o "nadfizičkim" ili nadosjetnim pojavama bića i njegovih uzroka.

Takvo tumačenje dalo je u naše doba nekojima povod, da nazivlju metafiziku znanošću, koja nema nikakva doticaja sa iskustvom (opažanjem) i da je ona prema tomu samo obično pusto razmišljanje (speculatio). Ali ravnanje tih i drugih je neopravdano i nepravilno, jer je u svim vremenima većina filozofa poznavala spsobnost čovječjeg razuma, da shvaća metafizičke pojmove bića i potrebu da raspravlja o njima.

Ontologija se zove metaphusica generalis, jer govori općenito o biću svih stvari, dok metaphusica specialis raspravlja o biću Božjem (teodicea), o duševnom životu čovjeka (psihologija) i o tjelesnom svijetu (kozmologija ili philosophia naturalis).

2. Povijest metafizike. Pitanjima metafizike bavili su se već u najstarije doba istočni narodi u svojim vjerskim knjigama, a filozofiju su o metafizičkim istinama stvorili već stari Grci, naročito Platon i još više Aristotel, koji joj je dao i ime, premda je nije obradjivao sistematski.

U prvim vjekovima kršćanstva su za obranu i razjašnjenje kršćanskih istina iznašali metafizičke istine iz stare filozofije Apologete i Sv.Oci, u prvom redu sv.Augustin. U skolastično doba, u kojemu se za vrijeme sv.Toma Akv. uspela kršćanska filozofija do vrhunca, zapremala je metafizika najodličnije mjesto te je bila trudom velikih umova izgradjena u veličanstveni i vječni spomenik istine. Poslije zlatnog doba skolastike su se mnogo bavili metafizičkim istinama razne skolastične škole kao na pr. Skotisti i Tomisti, posebice Suarez (+ 1617.), koji je prvi počeo obrađivati metafiziku sistematski (kao što i ostale dijelove filozofije). Poslije su drugi filozofi, naročito Wolff, proširili metafiziku u današnju ontologiju te su je odijelili od specijalne metafizike.

U novije doba je dvolična filozofija Descartesa (+ 1650.), zasijala sjeme subjektivizma, a engleski empiristi Bacon, Locke i skeptik Hume su doveli javnost do toga, da je počela prezirati staru filozofiju. Poslije njih je Kant (+ 1804.) pokušao dokazati, da je prava metafizika nemoguća, te je nastojao nadomjestiti je nekom pogrešnom metafizikom volje (zahtjevom praktičnog razuma), jer je uvidio, da su one istine potrebne za uzdržanje moralnoga reda (da se zadrži mišljenje o Bogu, besmrtnosti i slobodi). Njegovi su učenici Fichte, Schelling i Hegel prešli na idealističku metafiziku proglasujući, da je biti i misliti jedno te isto. Odatle je nastala također nauka modernizma, koji je zašao čak i u protestansku teologiju.

Ali zbog naravne želje ljudi za spoznajom metafizičkih

istina počela se je u novije vrijeme opet dizati i cijeniti ontologija, iako još ne dovoljno i u pravom svijetlu.

Mi znademo iz noetike, da se ono, što je nadosjetno, može sigurno spoznati te da treba zabaciti pozitivizam, dotično agnosticizam. Nadosjetnim mislima, koje spadaju u metafiziku bavili su se ljudi već u najstarije doba. Nema naroda, koji ne bi imao vjerskih misli o Božanstvu, o budućem životu i moralnim zakonima. Dakle razum može sigurno spoznavati takodjer nadosjetne misli. A u istraživanju nadosjetnih ili metafizičkih istina odvisan je razum od iskustva ili opažanja, po kojemu stičemo ideje ili izravno ili neizravno.

3. Važnost metafizike, je očita, jer nam ona iznaša i dokazuje najviše i prepotrebne istine te nam tako čuva najplemenitije blago čovječanstva. Prezir metafizike pretstavlja otpad od kulture i grijeh proti plemenitosti ljudske naravi. Ontologija pruža i brani za znanosti načela te im pokazuje najviši vrhunac. Ona čuva takodjer temelje moralnog života te pomaže takodjer teologiji, jer joj razjašnjuje pojmove i načela. Suarez kaže: " Fieri nequit, ut quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta".

4. Razdioba. Ontologija kao opći dio metafizike raspravlja o onim pojmovima i načelima, koja su zajednička ostalim granama filozofije, dapače i svim znanostima. Raspravlja o biću kao takvom, zatim o dvostrukom stanju bića -- koje postoji ili je samo moguće, onda o njegovim vlastitostima, njegovoj razdiobi i o uzrocima.

I. poglavlje

O B I Ć U

Počinjemo raspravljati o biću -- o najvišem i najopćenitijem pojmu, do kojega dolazi razum apstrahirajući od stvari. Ali prije svega moramo biti na jasnom, što znači riječ "biće".

Riječ "biće" je imenica od glagola biti. Nu izraz "biti" upotrebljava se u različitim značenjima. Njime izrazujemo na pr. egzistenciju (postojanje) -- kao kad tvrdimo:"Bog jest". U drugom slučaju izrazujemo tom riječi razliku izmedju biti ovo ili ono -- esenciju, bit, bistvo -- kao kad kažemo:"Orao je životinja", "anđeo je duh", "čovjek je razumno biće". U trećem slučaju služi nam riječ "biti", da označimo razliku, da li je nešto ovakvo ili onakvo -- qualitatem, kakvoću, akcidente -- na pr. kad kažemo: "Čovjek je visok", "zid je bijel", mjed je zvučna".

Riječ "biće" se ne rabi u filozofiji ni u kojemu od tih značenja, nego znači samo ono i sve ono, što ima vlastitost da bude, dotično što se razlikuje od ničega. Znači dakle ono, što jest ili može da bude. U običajnom govoru izrazujemo pojam biće riječima stvar, nešto, bilo što, štogod. Ipak riječ "stvar" i po njoj "stvarnost" uzimljemo obično za materijalne stvari i za razliku, da nešto stvarno postoji, a riječ "biće" znači bilo što, što postoji ili može postojati, kao što riječ "živo"znači sve što ima vlastitost da živi. Bez obzira, da li postoji ili samo može postojati, znači biće sve, što je nešto, dotično što nije ništa (što se razlikuje od ničega). Biće i bistvo se odnose kao nešto konkretno i apstrakno.

Dakle pojam o biću smo si stvorili apstrakcijom od svih oznaka osim od čiste oznake "biti", dapače i apstrakcijom od

egzistencije -- pomišljajući stvar samo ukoliko je nešto. Zato se pojam bića može raznim riječima razjasniti, ali ne definirati, jer definicija se sastoji od barem dvije oznake (note, notiones), a pojmu o biću smo ostavili samo jednu oznaku.

Prema tomu biće može biti ono, što postoji, i ono, što može postojati. Dakle biće može biti apsolutni Bog ili stvorenje, odvisno od Boga, može biti supstancija, koja postoji u sebi, ili akcident, koji postoji u drugom. A sada se pitamo, da li se pojam bića na sve to doista odnosi, i zatim, kako se na sve to odnosi (qualis sit ista diversa praedicatio entis de suis diversis inferioribus).

1. Biće, promatrano samo u sebi

Kad mislimo na biće, imademo dakako u sebi, t.j. u svojem razumu, pojam o biću. Taj je pojam u nama dakle čin, kojim si naš razum predočuje biće. Ali kad u ontologiji govorimo o biću, mislimo na biće, koje je izvan nas, a ne na čin razuma u nama. Mi naime ne raspravljamo o činu, kojim si razum predočuje biće, nego o samom biću kao takvom. Zato i sam "pojam" (notio, conceptus) bića shvaćamo ovdje kao "objektivni pojam" izvan nas. Stoga kad govorimo o pojmu bića, značit će to isto, što i samo biće, koje je (ili barem može biti) objekt našega razuma.

Prema tomu tvrdimo, da isti pojam bića pridijevamo (praedicamus) ili imademo o svemu, što je biće -- bez obzira na to, da li govorimo o Bogu ili stvorenju, stvarnom ili mogućem, supstanciji ili akcidentu. Doduše mogao bi tko reći, da je izmedju Boga i stvari takva razlika, da među njima nema nikakve sličnosti. Ali naš razum apstrahirajući ono, što je različno, nalazi sličnost u tomu, što je Bog biće kao što i stvari, supstancija kao što i akcidens. Kad ne bi bilo baš nikakve sličnosti između Boga i stvari, ne bismo mogli spoznati Boga po stvorenjima i čovjek ne bi mogao postati po posebnoj milosti dijete Božje.

Nu kad Boga i stvari jednako nazivljemo bićem, ne mislimo nipošto, da su Bog i stvari u sebi stvarno jednaki ili čak da su Bog i stvari jedno te isto biće. To bi značilo, zapasti u panteizam. Priznajemo razliku, ali razum logičnom apstrakcijom pronalazi u toj različnosti ono, po čemu su Bog i stvari supstancija i akcidenti slični. Kao kad na pr. razum u različnim ljudima shvati njihovu narav, po kojoj su svi slični, tako se događa i kod shvatanja bića prerazličitih stvari.

Zato tvrdimo: a) <u>Pojam bića je transcendentalan</u> i b) <u>jedan te isti pojam odnosi se na sve (praedicatur de omnibus</u>.

Dokaz za prvi dio te teze: Pojam transcendentalni je onaj, koji pripada svim stvarima, dotično svemu, što je različno od ničega, nu pojam bića je takav, dakle je transcendentalan.

Dokaz za drugi dio te teze: transcendentalni pojam se odnosi na sve stvari, nu pojam bića (kako je već dokazano) je transcendentalan -- dakle se odnosi na sve. Kad bi riječ "biće" značila različite pojmove, bili bi ti pojmovi različiti prema različnosti Boga i stvari, supstancije i akcidenata itd., a u tom slučaju bismo dolazili do različnih i protuslovnih načela, kad govorimo da su sve te stvari bića.

Medjutim mi znamo, da ne zapadamo u protuslovlje, kad svaku stvar nazivljemo bićem.

Budući da je pojam bića transcendentalan i samo jedan, pripada taj pojam nedjeljivo (ut constitutivum) svakoj stvari. Zato ne možemo govoriti na pr., da je neka stvar stvarna i biće, supstancija i biće, nego da je ona stvarno biće, supstancijalno biće itd. Posve drukčije je, kad se radi o dva pojma, pa ih možemo dijeliti kao na pr.kad kažemo, da je čovjek životinja i razuman.

2. Odnošaj bića prema stvarima
(de relatione entis ad inferiora)

Ipak stvari, o kojima se govori, da su bića, jesu (kao stvoreno i nestvoreno, supstancija i **akcidenti itd.**)među sobom tako različne, da pojam bića, iako jedan te isti, postaje kod njih toliko različan, da se ne odnosi na sve njih jednako, nego analogno. Pojam istog bića pripada Bogu drukčije nego stvorovima, supstanciji drukčije nego li akcidentima, onomu, što je realno, drukčije onomu, što je samo moguće. Na prvi pogled se čini, da je to u protuslovlju sa gornjom tezom, kojom tvrdimo, da isti pojam bića pripada svemu, što postoji ili može postojati. Nu to je protuslovlje samo prividno, a nastalo je od toga, što do pojma bića ne dolazimo potpunom (savršenom) nego nepotpunom (nesavršenom) apstrakcijom.Na pr. kad se kod životinja razumnih i nerazumnih apstrahira pojam životinje, ostanu pojmovi razumnog i nerazumnog posve odijeljeni, jer ni jedan ni drugi od tih pojmova ne uključuje pojam životinje. To je čista apstrakcija. Ali kad se na pr. kod Stvoritelja i stvorova apstrahira pojam bića od svih ostalih razlika, ne ostanu te razlike tako jasno odijeljene, jer su one nešto drugo nego ništa, a to znači da zadrže neki pojam bića. Zato se pojam bića apstrahira kod Boga i stvorova nekoliko nejasno pa ostane više ili manje nepotpun. To je razlog, što se isti pojam bića o Stvoritelju i stvorovima, o realnom i mogućem, o supstanciji i akcidentu, ne govori (pridaje, praedicatur) na jednaki način nego analogno. Jedno je naime "biti" od sebe (Bog), a drugo biti od drugoga (stvorenje) jedno je biti u sebi (supstancija), a drugo u drugom (akcident).

Zato kaže J. Donat (str.3o.):"Deus enim est ens a se esse eius est imparticipatum, in se ipso subsistens i deoque infinitum, Deus igitur est Ens et Esse absolutum ac plenissimum; creatura vero est ens ab alio, participatum ideoque ens contingens et finitum. Substantia est ens in se, accidens vero ens in alio, scilicet in supstantia. Similiter ens existens prius et perfectius ens et esse dicitur quam possibile."

Biće se pridijeva "suis inferioribus" "per analogiam attributionis internae", "quae iis ita convenit, ut uni primario, alteri vero tantum cum dependentia et ordine ad illud conveniat".

3.O temeljnim načelima bića.

Iz najvišeg pojma bića proizlaze nekoja najviša, t.j. prva i temeljna, načela, o kojima potanje dokazuje neotika, da su "regulae cogitandi et fundamenta certitudinis". To su tri načela: 1) načelo istovjetnosti, 2) načelo protuslovlja, 3) načelo o isključenju trećega (exclusi medii).

Načelo istovjetnosti se obično izrazuje ovim riječima: "Što je,to je" ili " svaka stvar je ono, što jest". Od toga se načela posve malo razlikuje načelo relativne istovjetnosti, koje glasi:" dvoje, jednako trećemu, jednako je i među sobom".

Načelo protuslovlja glasi:" Isto ne može biti i ne biti" ili " što je, to ne može ne biti".

Načelo o isključenju trećega glasi: " Svaka stvar ili je ili nije " ili "logički : " o bilo čemu je istinita ili tvrdnja ili nijekanje".

Najglavnije je od tih načela načelo protuslovlja. Oba prva načela sadržana su u tom trećem načelu. Na načelu protuslovlja počivaju sve tvrdnje.

4. O negaciji i o biću razuma.

Negacija, niječnost ili ništa je općenito ono, što nije, što ne postoji ili što je protivno od "biti".

Nu kako "biti" može značiti isto što i postojati(protivno od ne biti) ili biti ovo ili ono, tako i "ne biti" može značiti isto što i nepostojati ili ne biti ovo ili ono, kao na pr. kad kažemo:

"nekada svijet nije bio" ili "nema drvenog željeza".

Nijekanje može biti jednostavno ili lišavanje nečega (negatio simplex vel privatio). Jednostavno nijekanje je tada, kad se odriče nekomu ono, što mu ne pripada -- na pr. kad kažemo: "zid ne čuje". Lišavanje se razumijeva onda, kad se nekomu niječe sposobnost ili savršenstvo (perfectio), koja mu pripada -- na pr. kad govorimo, da neki čovjek ne čuje. To lišavanje može biti veće ili manje, na pr. kad kažemo, da je netko više ili manje pošten.

Riječ "ništa" može imati apsolutno ili relativno značenje -- na pr. ako rečemo, da nema zlatnoga brda (nigdje) ili da nema novaca (kod nas).

Relativno ništa može opet biti potpuno ili djelomično (totale vel partiale) -- na pr. kad govorimo o potpunom ili djelomičnom neznanju.

Za potpuno nijekanje se kaže, da ne dopušta sredine (negatio non admittit plus vel minus) -- na pr. kad se kaže, da Ivan nije sin Petrov ili da je netko umro. Ipak neko potpuno lišenje može se smatrati većim ili manjim od drugog potpunog lišenja, na pr.kad se pripovjeda, da netko nema palca na ruci ili da nema ruke.

Kad spomenemo na pr. da je u nekog siromaha pomanjkanje novca, tada se stvara u našem razumu umišljaj (fictio), koji odgovara pomanjkanju kao nekakvom biću, ali to pomanjkanje kod siromaha nije nikakvo biće, nego je (neodvisno od našega razuma) nebiće ili ništa. Tako po analogiji sa pozitivnim stvarima upotrebljavamo riječ "biti" koji put i za ono, što je, i za ono, što nije, ali ne sa istim nego drukčijim pojmom -- na pr.kad kažemo, da je soba svijetla ili da je tamna, premda se radi u jednom slučaju o svijetlu, a u drugome o negaciji svijetla.

* * *

Kao biće razuma (ens rationis) smatra se u filozofiji ono, što naš razum pomišlja kao biće, a izvan nas ne postoji. Na pr.kad kažemo, da je tama pokrila zemlju, pomišljamo tamu kao biće, a izvan nas ona ne postoji, nego je samo pomanj-

kanje svijetla.

Bićem razuma zovemo i ono biće, koje bi izvan nas doduše moglo postojati ali u istinu ne postoji. Na pr. kad pomišljamo na prostor izvan granica svemira ili na godine prije negoli je svijet bio stvoren, tada se radi o prostoru, kojeg nema, ali bi mogao biti, kad bi se u njemu nešto pružalo, dotično o godinama, kojih nije bilo, ali bi bile mogle nastati, da se je tada nešto dogadjalo.

Da nešto bude biće razuma, potrebno je dvoje: da to pomišljamo kao biće i da uistinu ne postoji izvan našega razuma. Tako na pr. ako sljepoću očiju pomišljamo kao biće, onda je to biće razuma, a ako je pomišljamo kao pomanjkanje vida, onda ona nije biće razuma.

Biće razuma mi doduše nazivljemo bićem, ali uistinu nije ono nikakvo biće, jer nema u sebi nikakva bitka (non proprie est ens, cum in se esse non habeat).

Mi često pomišljamo nešto, što je samo biće našega razuma(na pr.kad kažemo, da nas tišti nestašica, da nas progoni neplodnost zemlje ili nerodica). Ali pritom se varamo samo onda, kad biće razuma smatramo ozbiljno takodjer bićem izvan nas, a u protivnom slučaju se ne varamo, nego se samo služimo analogijom u izražavanju.

Nekoja bića razuma nemaju nikakva temelja, kao na pr. ako tko pomišlja okrugli trokut ili željezno drvo, a druga imadu neki stvarni temelj (fundamentum seu rationem in re) -- kao na pr. kad narav ljudsku pomišljamo kao nešto posebno bez obzira na pojedine osobe.

Kad pomišljamo nešto, štobimade izvan nas stvarni temelj, postaje naše pomišljanje biće razuma samo onda, kad si nešto pomišljamo kao posebno biće ili možda kao nekakav akcident. Na pr. kad si dužnost čovjeka, da govori istinu, pomišljamo samo kao dužnost, to nije biće razuma, jer je ta dužnost realna -- imade naime temelj u volji Božjoj, s kojom se kad se ne govori istina, dolazi u protivnost. Ali ako si tko pomišlja tu dužnost kao neki akcident, koji pripada nekom čovjeku, tada je to biće razuma. Slično je kad govorimo o pravu, što ga netko doista imade.

.--.

II. poglavlje

O STVARNOM I MOGUĆEM BIĆU
(De ~~ente existenti~~ et possibili)

1.O djelu i moći općenito
(De actu et potentia in genere).

Već smo više puta spomenuli biće, koje postoji i koje je samo moguće. Za ono, koje postoji, kažemo, da je u djelu ili činu (in actu), a za ono koje doduše ne postoji, ali bi moglo postojati, dotično koje je samo moguće, kažemo da je samo u moći (in popentia). Ta dva pojma (actus et popentia) je Aristotel prvi potanko obrazložio te spadaju medju najglavnije pojmove i rabe se veoma često u peripatetskoj filozofiji. Tomu se ne ćemo čuditi, ako pomislimo, da se ti pojmovi ne odnose samo na ono, što stvarno postoji ili je samo moguće, nego na čitavo djelovanje Boga, prirode i čovjeka. Maleno dijete u prvo doba ne misli ni nezna ništa kao ni malena opica, ali je od nje ipak mnogo vrednije, jer dijete ima moć da dodje do znanja, a opica nema te moći. Kod prvoga je znanje in potentia i s

vremenom preći će in actum, a kod druge nije znanje in potentia pa neće nikada preći in actum. Kad netko spava, ne vidi ništa, kao ni slijepac, ali je ipak i tada izmedju njega i slijepca u tome velika razlika, jer on ima moć gledanja, dotično gledanje je kod njega u moći i kad se probudi te progleda, preći će njegovo gledanje u djelovanje (u djelo, čin, in actum). Svako je djelovanje prijelaz iz moći u djelo ili čin. Potentia i actus su uvijek u medjusobnom odnošaju. Nekoji moderni filozofi ne će da znadu za tu razliku, nego priznaju samo djelovanje (ono, što je in actu) pa zapadaju u velike pogreške -- kao na pr. Kant, koji ne priznaje pojam o Bogu nego samo o njegovu bivanju, niti o duši, nego samo o njezinom mišljenju.

Što je moć (potentia)?

U užem i prvotnom značenju je moć isto što i sposobnost za djelovanje -- na pr. moć ili sposobnost da netko hoda ili govori. U širem značenju, u kojemu se ta riječ obično upotrebljava, znači "moć" svaku sposobnost, bilo za djelovanje bilo za primanje učinka.

Zato moć (potentia) može biti:
a) aktivna ili pasivna (activa vel passiva),
b) stvarna ili logična (realis vel logica),
c) naravna ili prilagodiva (naturalis vel oboedentialis).

a) Aktivnu moć imade ono, što može djelovati, na pr. volja, koja može odlučiti nešto; voda, koja može, kad teče, okretati mlinsko kolo; bomba, koja može razrušiti kuću itd. Sposobnost za djelovanje spada medju savršenost -- zato i Bog imade aktivnu moć (potentiam activam) i to najveću.-- Pasivnu moć imade svako biće, koje može primiti neki učinak i to bilo tudji bilo svoj vlastiti -- na pr. oko može primiti sliku vanjskoga predmeta, razum može primiti znanje i zapamtiti, volja može zadržati svoju odluku, voda može primiti toplinu itd. Neki učinak (savršenost, perfectionem) može primiti samo onaj, koji toga nema. Dakle pasivna moć uključuje u sebi neku nesavršenost. Zato Bog, koji ima svaku savršenost, ne može imati pasivnu moć.

b) Stvarnu moć (bilo aktivnu bilo pasivnu) imade svako biće, koje postoji te je sposobno da nešto stvarno učini ili primi neki učinak. Ta se moć zove takodjer subjektivnom ("subiectiva"), jer pripada svojemu subjektu.-- Medjutim logičnu moć imade samo biće, koje ne postoji, ali imade mogućnost, da postoji (da dobije egzistencu). Ta mogućnost ne može biti realna moć, jer kad ne postoji biće, ne može postojati ni ona u njemu. Ona postoji samo u mišljenju našega razuma, dotično kao objekt našega razuma, pa se zato zove logična ili objektivna (logica vel objectiva).

c) Naravna moć je ona, koja pripada naravi nekoga bića, kao što na pr. moć duše da nauči matematiku.-- Prilagodiva moć je ona, koja ne pripada naravi (dakle nije naravna), ali joj se može narav prilagoditi tako, da je može primiti kao na pr. kad čovječja duša primi milost posvećujuću, koja nadilazi našu narav pa se zove nadnaravna. Kad se duša tomu prilagoduje, kaže se, da je "poslušna", pa se zato takva moć zove "potentia oboedentialis".

Takva moć ne pripada naravi kao neki nadodatak nego kao nadnaravna moć bića (entitas rei naturalis) -- na pr. kad volja može činiti vrhunaravna djela.

Što je djelo (ili čin, actus)?

Djelo stoji nasuprot moći te se može reći, da je u

najširem smislu "savršenost, koja upotpunjuje nečiju sposobnost" (perfectio complens alterius capacitatem).

To djelo je čin, što ga aktivna moć vrši, ili čin što ga pasivna moć prima. Ako se radi o usavršenju bistva, zove se "oblik" (kao što se na pr. duša zove supstancijalni oblik tijela (forma corporis), jer mu daje život.

Djelo može biti:

a) supstancijalno i akcidentalno (actus substantialis et accidentalis),

b) prvo i drugo (actus primus et actus secundus),

c) vlastito i tudje (actus sui et actus alterius).

a) Djelo je supstancijalno, kad se odnosi na bistvo ili supstanciju, kao što na pr. kad duša odredjuje formu tijela. Ono je akcidentalno, kad se ne odnosi na promjenu u supstanciji, na pr. kad se nešto nauči ili odluči. Najodličnije supstancijalno djelo je Bog (actus purus), jer nema nikakve pasivne moći (nikakve nesavršenosti).

Ograničena ili stvarna bića (entia finita sive contingentia) sastavljena su uvijek od moći i djela (ili čina), od bistva i egzistencije, od supstancije i akcidenata, od materije i forme (na pr. čovjek od tijela i duše).

b) Kad netko može djelovati ili djeluje, onda se njegova moć zove potentia activa, a samo djelovanje je djelo ili actus. Ali obično se i onaj, koji djeluje, zove kao uzrok djelovanja actus i to actus primus, a njegovo djelovanje actus secundus. Na pr. pisar, koji piše, je kao causa actus primus, a pisanje actus secundus. Ako pisar nije spreman za pisanje, na pr. kad spava, kaže se da je on in actu primo remoto, a kad uzme pero u ruke, spreman za pisanje, kaže se, da je in actu primo proximo. Kad piše, kaže se, da je "in actu secundo".

c) Za svaku stvar, gledanu u sebi, kaže se, da je sastavljena od svojih vlastitih djelova ili da je vlastito djelo (actus sui), a ukoliko se promatra kao nešto stvoreno ili učinjeno od drugoga, kaže se, da je djelo tudje ili nekoga drugoga (actus alterius). Na pr. andjeo gledan sam u sebi je "actus sui", a tijelo, uobličeno od duše, je actus alterius. Tijelo je stvarno ili fizički odijeljeno od duše, pa zato kažemo, da je ono actus alterius physicus. Ako je nešto odijeljeno od drugoga samo logički ili metafizički, kao na pr. u čovjeku razumnost od životinjstva, kažemo da je to (u tom slučaju razumnost) actus metaphyzicus. Duša je u odnošaju prema tijelu fizička moć, a životinjska narav u odnošaju prema razumnosti metafizička moć (koja može poprimiti razumnost).

x x x

Tako kažemo za stvar, koja postoji, da je "in actu", a za stvar, koja ne postoji, da je "in potentia", jer njezino postojanje (egzistancia) nije actus nego samo "potentia" i to "logica". Za dijete kažemo, da je njegovo znanje "in potentia" i to "passiva".

U tomističkoj školi kaže se obično, da su actus i potentia realiter distincti. Ali katkada se radi samo o logičnom razlikovanju supstancije i njezine egzistancije, koje nijesu (kao actus i potentia, jer tako se mogu shvatiti) stvarno nego samo logično odijeljene.

Aristotel je prvi obradio razliku izmedju moći i djela i to je postalo temelj njegove metafizike, Ali kod toga je

raspravljao samo o stvarnoj moći (aktivnoj i pasivnoj) a o čisto mogućoj moći nije malne ništa spominjao.

2. ODNOŠAJ IZMEDJU BISTVA I POSTOJANJA

(relatio inter essentiam et existentiam)

Kad govorimo, da neko biće postoji, tada imademo dva pojma: o biću kao takvom i o tomu, da li ono jest ili nije. Kod bića kao takvog mislimo na ono, po čemu se razlikuje od drugih, ili se pitamo, što je to biće (quit sit res) i taj pojam se zove bistvo (quidditas, essentia). U tom pojmu su sadržane sve one oznake, po kojima neko biće postaje ono ili ovo (na pr. kamen, zemlja, sunce, hrast, čovjek itd.). Pod pojmom "postoji" mislimo na to, da biće jest ili nije, da li postoji stvarno, fizički (realiter, actualiter) ili ga samo pomišljamo pa ga uopće nema na svijetu. Pojam o tome zove se postojanje (existentia, esse actuale, esse simpliciter). Do tog pojma dolazimo već u svojoj nutarnjosti, jer izravno osjećamo, da jesmo mi i naša nutarnja djela, čuvstva, odluke itd. Svako stvoreno biće može biti ili ne biti. Dakle po biću su bistva različna, a po postojanju su jednaka, t.j. jednako postoje iako svako biće za se (isti pojam egzistencije pripada svima). Tu govorimo o stvorenim bićima, jer, kako ćemo još vidjeti, Bogu pripada egzistencija posve drukčije.

Bića se razlikuju medju sobom prije svega po vrstama (drukčiji su ljudi, volovi, hrastovi, zvijezde itd.). Zatim se razlikuju medju sobom pojedina bića iste vrste (na pr. jedan čovjek od drugoga). Prema tomu možemo govoriti o bistvu vrste (essentia specifica) i o bistvu pojedinaca (essentia individualis). U specifično bistvo spadaju sve oznake, koje sačinjavaju jednu vrstu (na pr. sve ono, po čemu je neko biće čovjek, a ne nešto drugo). Ako se sve te oznake pomišljaju posebice kao takve (bez obzira na egzistenciju) nazivljemo ih metafizičkim bistvima (essentia metaphysica). Ako pak ih pomišljamo sve zajedno uključivši i njihovu egzistenciju, zovemo ih fizičkim bistvom (essentia physica). Sve ono, o čemu se pojedinci razlikuju medju sobom, zovemo individualnim bistvom (essentia individualis). Razlike, po kojima se razlikuju pojedinci iste vrste medju sobom, zovemo individualnima (notae individuantes) ili akcidentima (kao što je boja, visina, mjesto, prostranost, položaj itd.) Kad u filozofiji govorimo o bistvu, mislimo obično na specifičko ili metafizičko bistvo. To bistvo zovemo takodjer "narav" (natura), kad mislimo na vlastitosti, koje iz njega izviru. Vlastitosti (proprietates) ne spadaju u bistvo nego samo izviru iz njega (na pr. sposobnost smijanja kod ljudi), te mogu biti ili fizičke, kad se od svoga subjekta stvarno razlikuju (na pr. prostornost od kamena) ili metafizičke, kad se ne razlikuju stvarno nego samo razumom ili logički. (na pr. besmrtnost duše.)

Sad se pitamo, kakva je razlika izmedju bistva i postojanja (inter essentiam et exisstentiam). Već u 14. stoljeću su nekoji skolastičari tvrdili, da postoji medju njima stvarna (realna) razlika, dok su drugi mislili, da se radi tu samo o razlici razuma.

Tu odmah postavljamo tvrdnju (tezu):

1. u metafizičko bistvo Boga spada takodjer njegova egzistencija.
2. kod stvorova se bistvo razumom razlikuje od postojanja.

Dokazi:

1) Bog, koji je začetnik i stvoritelj svega, mora biti oduvijek, i zato nije mogao dobiti svoju egzistenciju od drugoga, a niti sam si je ne može davati, jer prije nego li bi si je davao, morao bi je imati (nitko ne može biti ujedno svoj uzrok i učinak). Dakle je ima sam od sebe, a to znači da spada u njegovo bistvo. Zato kažemo, da on ne može ne biti ili da je sam od sebe (ens a se) ili sam u sebi (ens subsistens). Kad kažemo, da je Bog "ens a se", mislimo na svaku moguću njegovu egzistenciju, a kad govorimo, da je on "ens subsistens", mislimo na čitavo njegovo bistvo, t.j. na sve ono, što je on u sebi. Nu ta dva pojma se uključuju, jer imati svaku moguću egzistenciju znači takodjer biti sve (imati svaku savršenost ili puninu bistva).

2) Stvorovi su dobili egzistenciju od drugoga, dakle je nemaju sami od sebe, a to znači, da si mi zamišljamo posebice njihovu egzistenciju i posebice bistvo. Mi si možemo pomisliti neko biće, a ne znati, da li postoji. Takodjer Bog je morao znati, kakva će bića stvoriti, a to znači, da ih je poznavao prije nego li im je dao egzistenciju. Prema tomu bistvo i egzistenciju pomišljamo razumom posebice, i to tako, da jedno ne uključuje drugo, dakle su razumom odjeljeni.

Odatle je razvidno, da je svako stvoreno biće samo po sebi ograničeno("ens contingens" ili "ens per participationem"), jer svu svoju egzistenciju, a i bistvo, dobiva od Boga. Medjutim je Bog nužno biće, t.j. ne može biti bez egzistencije, i zato je on "ens inparticipatum, esse irreceptum, esse suum, quia in se subsistens est (simul existens et ipsum esse)". Budući da je Bog kao takav beskonačno biće u svakom pogledu, u svakoj savršenosti ens a se t.j. bezkonačan, sam svoj, dakle individuum, koji se ne može dijeliti, nesložen od djela i moći (actus et potentia), to je on infinitus, summe simplex, unus i actus purus.

X x x

Da razumom razlikujemo egzistenciju od bistva, to se općenito priznaje. Ali poslije sv.Tome Akv. bilo je mnogo tomista, koji su tvrdili, kako smo već spomenuli, da "inter existentiam et essentiam" postoji takodjer realna razlika. O tome je bilo mnogo raspravljanja i prepiraka. Nu još nije dokazano, da je to tvrdio, dotično tako shvaćao, sv.Toma, a da se to i dokaže, ne bismo bili dužni prihvatiti tu tezu. Većina tomista stoji na stanovištu, da je medju bistvom i njegovim postojanjem samo razlika razuma (distinctio rationis), a ne stvarna razlika (distinctio realis). Ne može se reći, da egzistencija daje bistvu realnost ili da mu je nekako nadodana i prema tomu da se od njega stvarno razlikuje. Ne postoji bistvo i njegova egzistencija, nego samo bistvo, koje egzistira, t.j. realno bistvo (essentia realis). Essentia actualis je već sama po sebi izvan čiste mogućnosti, pa joj nije potrebna odvisnost od egzistencije kao nečeg posebnog. Glavno je priznavati, "quod esse sit de essentia Dei et non de essentia creaturae, quia essentiae sunt perpetuae sed tamen esse recipiunt ex tempore a Deo".

Donat - str. 59 i 6o -- 1),2), 3)

3. O BISTVU KAO TAKVOM
(de essentia in se spectata).

1) Metafizičko bistvo stvari je nepromjenljivo (essentiae rerum metaphysicae sunt immutabiles).

Bistvo svake stvari sastavljeno je od nekih oznaka. Nepromjenljivost bistva znači nepromjenljivost tih oznaka. Kad bi se takva bistvena oznaka neke stvari promijenila, onda ta stvar ne bi bila više ono, što jest, nego nešto drugo, pa se ne bi više radilo o onom bistvu nego o nekom drugom. Dakle bistvo neke stvari ne može ostati isto i promjeniti se. na pr. ne može čovjek promjeniti se u nešto drugo i ostati čovjek, jer bi to značilo da bude i ne bude čovjek. Takva promjena bi se protivila načelu protuslovlja. Prema tomu bistvo svake stvari je nepromjenljivo.

Kad Bog stvori neku stvar, tada ta stvar postane realna, fizička, ali bistvo te stvari se time nije promjenilo, jer kod stvorova egzistencija ne spada u bistvo.

Isto tako nepromjenljivost bistva neke stvari ne znači, da se ta stvar ne može bistveno izmijeniti, jer u tom slučaju se ne mijenja bistvo kao takvo, nego samo tvar izgubi jedno bistvo i dobije drugo (drugi supstancijalni oblik). Ako na pr. izgori drvo te se promjeni u pepeo, time nije izmjenjeno bistvo drva, nego samo materija, koja je prije po svojem bistvu bila drvo, postala je sada pepeo.

Katkada se mijenjaju pojmovi nekih stvari -- na pr.nekada su imali ljudi drukčije pojmove o knjizi, kad su se pergamene zavijale u smotak, ili o elektriciteti. Ali u tom slučaju se nije promjenilo bistvo, nego samo slična bistva imenuju se ~~istim imenom~~. Bistva su ostala ista, a pojam se je izmjenio.

Dakle tvrdnja, da su bistva nepromjenljiva, nije nipošto zastarjela, kako to nekoji predbacuju.

Kad je bistvo nepromjenljivo, mora biti ono i nedjeljivo. Kad bi se naime jedna bistvena oznaka odijelila od drugih, ne bi bilo više isto nego drugo bistvo. Zbog toga takodjer ne može neka stvar biti više ili manje ono, što jest ("essentia non recipit magis vel minus"). Na pr. neko biće ne može biti čovjek više ili manje, nego samo simpliciter ili je čovjek ili nije.

2) Bistvo je takodjer nužno (essentia est necessaria). Da bude neka stvar baš ono, što jest, mora nužno imati baš one odredjene bistvene oznake, jer da koju od tih promjeni, ne bi bila više ono, što jest. Na pr. čovjek mora nužno biti animal rationale, jer ako prestane biti animal ili rationale, onda nije više čovjek.

Kad govorimo, da je bistvo nužno, to ne znači, da mora nužno postojati. Samo Bog mora nužno postojati.

3) Svako je bistvo takodjer vječno, jer kao takvo nije nikada u vremenu počelo niti će svršiti. Tu se misli na metafizičko bistvo, u kojemu se kod stvorova apstrahira od egzistencije. Dakle bistvo je negativno vječno (aeternitas negativa), jer se pri tom ne misli na pozitivno (stvarno ili fizičko) postojanje. Bistvo ima dakle negativnu, a ne pozitivnu vječnost. Ono postoji uvijek samo kao takvo, t.j. samo kao bistvo, a sa egzistencijom je navezano samo u vremenu.

Bistvo postoji uvijek kao ideja u razumu Božjem, a to znači da ga Bog uvijek shvaća. Zato kažemo, da bistva imadu idejnu vječnost (aeternitatem idealem). Shvaćanje bistva nije dakako kod Boga actus mentis kao kod čovjeka. Bistva su samo

objekti Božje spoznaje, ideje, koje poznaje i po kojima stvara Božja mudrost, Božji razum, Verbum ("per quem omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est"). Vječnost ideja ili bistava kao prototipa u stvaranju pokazuju nam i one riječi iz Knjige mudrosti:"Quando praeparabat coelos aderam ... cum eo eram cuncta componens ".

Da su bistva ("ideje") vječna i nepromjenljiva, tvrdili su već Platon i Aristotel, a i sv.Oci, koji ih pomišljaju u razumu Božjem (vidi Donat str. 64-65. a,b,d.) Takodjer neoplatonici su "postavljali" ideje u razum Božji, ali na pogrešni način, jer su Božji um (Nous) pomišljali kao samostalno biće (hypostasis), koje izvire iz najvišega Bića, a ideje su prikazivali kao nekakve sile i supstancije. Zato je novoplatonski Logos drukčiji negoli u evangjelju Sv.Ivana ("Iskoni be Slovo ...").D.str.65.c.

Vječne, beskrajno mnoge i nepromjenljive ideje jesu temelj vječnosti istine, nužnih načela, uzročnosti svijeta, moralnoga reda itd.D.65.e.f.g. One sačinjavaju Božje znanje te pobijaju t.zv. relativne istine. U smislu takve relativnosti bila bi dapače i nužna načela istinita samo neko vrijeme i ne posvuda. Takve tvrdnje -- koji put jasne, koji put nejasne -- iznašaju često subjektivisti, obično u vezi sa pozitivizmom, u filozofiji narodnih običaja, prava, vjere, u povijesti filozofije, kulture i drugdje -- učeći, da je spoznaja subjektivni produkt duha i prema tomu neodvisna od objektivnoga reda. Takodjer nekoji antropolozi prikazuju, da se kod raznih naroda ili plemena i evolucijom uoblikuje razum tako različito, da je od toga odvisan način mišljenja i spoznaja istine.D.66.h. (Einsteinova teorija relativnosti -- v.Maritain: Reflescions sur l'intelligence e sur sa vie popre: istovremenost)-

4. O SPOZNAJI I STVARNOSTI MOGUĆIH BIĆA
(De notione et realitate possibilium).

Stvorena bića, kako već vidjesmo, ne postoje nužno. Mogu dakle biti i ne biti, pa prema tome su stvorena ili samo moguća.

Moguće je ono, što može biti (postojati). Da bude nešto moguće, potrebno je dvoje: 1) da ne bude protuslovno samo u sebi (da nema protuslovnih oznaka), 2) da imade uzrok, koji ga može stvoriti ili izvršiti.

Prva mogućnost zove se nutarnja ili apsolutna (possibilitas interna vel absoluta), a druga vanjska ili relativna. (Possibilitas exsterna vel relativa). Tako na pr. četvorni krug nije moguć, jer je u sebi protuslovan. Prevaliti Učku u Kvarner samo po sebi (apsolutno) je moguće, ali u praksi je nemoguće, jer ljudi ne mogu to učiniti.

Glavno je, da li je neko biće moguće samo u sebi. Zato kad govorimo o mogućim bićima (de entibus possibilibus),mislimo na nutarnju ili apsolutnu mogućnost. Vanjska mogućnost je različita prema tomu, kakav uzrok je potreban za izvršenje mogućnosti. Bogu je moguće učiniti sve, što nije protuslovno u sebi ili što se ne protivi njegovoj svetosti i savršenosti, a za ljude je nešto moguće, a nešto nemoguće.

Nutarnja ili apsolutna mogućnost zove se takodjer metafizička, a vanjska ili relativna može biti fizička ili moralna. Na pr. promijeniti vodu u vino je metafizički moguće, a za ljude fizički nemoguće. Da svi ljudi u gradu

odluče u isto vrijeme počiniti samoubistvo, to je fizički moguće, a moralno nemoguće. Dakle moralno nemoguće je ono, što se protivi redovitom postupku ljudi.

Za ono, što bi moglo postojati ali uistinu ne postoji, kažemo da je samo moguće (mere possibile ili potentia obiectiva). Ono pak, što se promatra kao moguće bez obzira na to da li postoji ili ne postoji (na pr. čovjek, koji može biti i ne biti) zovemo jednostavno (ili odredjeno) mogućim (praecisive possibile).

Svako bistvo je moguće i sve, što je moguće, mora imati neko bistvo. Dakle takodjer sve, što je u sebi moguće, je nepromjenljivo, nužno i vječno (kao što smo to vidjeli za bistva). Sva moguća bića, dotično sva bistva zajedno, zovu se metafizički red (ordo metaphysicus). Nasuprot tome se sve ono, što postoji, imenuje fizički red, (ordo physicus).

Sada se pitamo, da li bića, koja su samo moguća, imadu ipak kakvu realnost, jer se čini, da na pr. zgrade prije nego li se uzidaju uopće nijesu ništa i da počinju biti nešto tek tada i utoliko, kada i ukoliko ih svojom pameti pomišljamo. Zato tvrdimo odmah:

1) moguća bića nijesu odvisna od razuma.
2) premda u sebi ne postoje, ipak nijesu isto što i ništa, nego su prava bića.

Dokazi:

1) Što je samo moguće, to ne postoji doduše izvan nas samo u sebi (non habet exsistentiam ipsi internam), nego dobiva u nešemu razumu svoju sliku i time nekakvu vanjsku egzistenciju — slično kao kad na pr. vidimo u okviru sliku neke osobe pa kažemo, da je to ona osoba. Ali kad se naš razum bistvom mogućeg bića uoblikuje, onda to bistvo mora biti prije njegova oblikovanja (ili djela u razumu), dotično ono predhodi razum ili razum ide za njim. Dakle ne može biti biće odvisno od razuma.

Na pr. kad inžinir stvara nacrt neke crkve, koja se ima sagraditi na odredjenom mjestu, on ne može izabrati sliku bilo koje zgrade kao nacrt nego jednu sliku od onih crkva, koje su ondje moguće prema odredjenim uvjetima, pa tu zamišljenu sliku nacrta, da se kasnije ostvari. Ta crkva nije prije postojala nego je bila samo izražena u njegovu umu, ali se ne može reći, da je on jednostavno to proizveo. On je samo izabrao jedan od onih oblika, koji su sadržavali bistvo crkve, a koje si je on predočio (pomislio). Ti su oblici bili već prije njega, pa prema tome nijesu bili odvisni od njega, nego se je razum oblikovao po njima.

Crkva je dakle bila u tom slučaju objekt inžinirova razuma. Već iz toga razabiremo, da pogrešno misle idealisti koji bi u toj prigodi rekli, da je takva crkva bila i ostala samo djelo njegova razuma i ništa više. U tomu je njihova temeljna pogreška, što kažu, da je naša spoznaja uvijek i samo naše nutarnje djelo razuma, koje ne može izaći izvan nas i zato ne može dopirati do objekta, pa je stoga djelo našega razuma i njegov objekt jedno te isto. Oni tvrde to takodjer kad se radi o stvarima, koje postoje izvan nas, a kad se radi samo o mogućim bićima, tada pogotovu izjavljuju, da su to samo naše subjektivne "kategorije, forme, slike" mišljenja, koje su ili nepromjenljive (prema Kantu) ili su ljudskom evolucijom stvorene i zato promjenljive. Einstein je podlegao idealističkom naziranju takodjer u

svojoj teoriji o relativnosti.

2)a) U drugoj tezi se najprije tvrdi, da moguća bistva u sebi ne postoje. To je jasno, jer da postoje ili da imadu egzistenciju, ne bi bila moguća nego stvarna.

Već iz toga je razvidno, kako je pogrešna tvrdnja neoplatonista (na pr.Plotina), da ideje stvari (t.j.bistva) proističu iz apsolutnog (panteističkog) bića te su opskrbljene egzistencijom i nekom silom za djelovanje (vi productiva). Stvari, prije nego jesu, ne mogu imati egzistenciju niti kakvu svoju moć, nego ih samo Bog može stvoriti svojom stvaralačkom moći.

b)Uza sve to što moguća bića ne postoje stvarno, ne može se reći, da ne postoje niti idealno ili da su isto što i ništa. O njima se govori, njima se oblikuje naš razum, mogu postati (preći u egzistenciju), razlikuju se od onog, što je čisto nijekanje i posve nemoguće (u sebi protuslovno). Dakle moguća bića jesu nešto, a to znači da su prava bića, jer pojam bića pripada svemu, što je nešto, ili što je različno od ništa.

Dakle moguća bića, iako nemaju stvarnu (realnu), imadu ipak moguću ili idejnu egzistenciju. Pritom dakako ne smijemo misliti da je ta egzistencija nešto manja od one realne. Njihova egzistencija ili t.zv. idejna realnost nije ništa drugo nego mogućnost, da bi mogla postojati (non repugnat, ut exsistant). Mogućnost da postoji neka stvar (neko biće) nije odvisna od našega razuma, pa prema tomu nije isto što i naše mišljenje. Imade dakle neku idejnu realnost izvan nas, a to znači da je pravo biće.

5.POSLJEDNJI RAZLOG BISTAVA ILI MOGUĆIH BIĆA?
(De ultima ratione essentiarum vel possibilium).

Prema onomu, što smo već rekli, mogao bi tko odgovoriti na gornje pitanje, da su neograničeno mnoga bića moguća zato, što u sebi nemaju protuslovlja (što im oznake nijesu protuslovne). Ali to je njihov nutarnji i zato najbliži razlog mogućnosti, a mi se pitamo, da li je koji vanjski ili posljednji razlog, zbog kojega postoje moguća bića.

Dokazat ćemo, da je taj razlog u Bogu, dotično da bistva stvarnih i mogućih bića imadu svoj temelj, t.j. posljednji razlog, u beskonačnoj Božjoj biti (Deus est ultima ratio et fundamentum essentiarum ratione suae essentiae sive sui esse infiniti).

Ali nominalist Okham i nekoji drugi su tvrdili, da su bistva jednostavno moguća zato, što ih Bog može stvoriti. Prema tomu bi prestala nutarnja mogućnost ili nemogućnost samih bistava. Descartes je dapače tvrdio, da se ne bi usudio reći, da na pr. Bog ne bi mogao učiniti, da jedan više dva bude četiri, jer da je njemu sve moguće, ali mi da shvaćamo to kao nemoguće zato, što nam je on dao takvu pamet. Isto tako je bilo starijih pisaca, koji su tvrdili, da je moralnost odvisna od Božje volje i da bi Bog mogao stvoriti drukčiji svijet, u kojemu bi bilo dobro ono, što je sada zlo i obratno.Ali takva su mnijenja kriva. Zato prije svega postavljamo tezu:

<u>Bistva ili moguća bića nijesu odvisna 1) od Božje moći, 2) niti od Božje volje.</u>

<u>Dokazi:</u>

1) Bog može stvoriti samo ono, što je svojim razumom pomišljao. Dakle je djelovanje Božje moći odvisno od

mogućih bića, koje Bog pozna (kad ne bi bilo mogućih bića, ne bi Božja moć imala što stvarati.) A kad je djelovanje Božje moći ovisno o mogućim bićima, ne mogu moguća bića biti ovisna o Božjoj moći.

Ako bi bilo moguće samo ono, što Bog može učiniti, bilo bi sve moguće, jer je Božja moć neograničena. A mi shvaćamo posve jasno, da su bića, koja su u sebi protuslovna, nemoguća. Ili drugim riječima:ako bi svaka stvar bila moguća zato, što je Bog može učiniti, bila bi i nemoguća stvar nemoguća zato, što je Bog ne bi mogao učiniti, nu to bi značilo, da je Božja moć ograničena, a to nije istina.

2) Kad bi moguća bića bila odvisna od Božje volje, morali bismo reći, da bi ono, što je sada nemoguće, postalo moguće, ako bi to Bog htio. A to je apsurdno, jer mi jasno shvaćamo, da ono, što je u sebi (zbog protuslovlja) nemoguće, ne bi ni u kojem slučaju bilo moguće. Dakle moguća bića nijesu zavisna od Božje volje.

Nu ako bistva ili moguća bića nijesu odvisna niti od Božje moći, niti od Božje volje, to ne znači da uopće nijesu odvisna od Boga. Dapače možemo sa sigurnošću tvrditi (tezu):

Bistva ili moguća bića imadu svoj konačni razlog ili temelj u Božjem bistvu. Riječ "konačni" razlog znači, da pretpostavljamo, kao što smo već spomenuli, da prvi ili bliži razlog bistava je u samim njihovim oznakama, naime u tomu, što te oznake nijesu protuslovne. Ali izraz "konačni razlog" u našoj tezi znači, da je Božje bistvo korjen ili temelj svih bistava, dotično svih njihovih oznaka -- tako da, kad ne bi bilo Boga, ne bi bilo niti bistava ili mogućih bića.

Tu ipak ne mislimo reći, da je Bog stvoritelj (causa efficiens) mogućih bića, jer što je stvoreno, to mora postojati, a ne biti samo moguće. Moguća bića ne mogu niti proizlaziti iz Boga, jer Bog je tako jedinstven ili jednostavan (bez dijelova), da se od njega ne može ništa otkinuti pa prema tomu niti izaći iz njega. Nego Bog je temelj bistava samo na taj način, što su moguće nesavršene slike ili oponašanja (imitationes) njega, kao što na pr. slika nekog čovjeka imade razlog ili temelj za postojanje u njemu -- tako da kad ne bi bilo čovjeka, ne bi bilo niti njegove slike. Bistva ili moguća bića jesu dakako nesavršene slike, nesavršeno prikazivanje ili pretstavljanje Božjega bistva. Savršena slika Božjega bistva može biti samo jedna (to je Sin Božji), a nesavršenih je beskonačno mnogo, jer je to bistvo beskonačno biće (esse infinitum) i beskrajna savršenost (perfectio absoluta), kao što i savršena slika nekoga čovjeka (na pr. u zrcalu) može biti samo jedna (po jednakosti), a nesavršenih mnogo.(V.Donat + str.76.-1))

Gornju tezu možemo dokazati ovako:

a)Oznake svih bistava ili mogućih bića pretstavljaju neku nepotpunu savršenost, nu po tomu su one nepotpune slike, odraz ili sličnosti (imitationes) potpune savršenosti Božjega bića, u kojemu se može beskonačno prikazivati njegova dobrota i ljepota, veličina i jakost, životna moć i savršenstvo, razum i svjetlost itd. Dakle bistva ili moguća bića imadu svoj konačni razlog i temelj u Bogu.

b) Bog ne može stvoriti nego ono, što je moguće, i u stvarima su mu bistva prototipi ili norme, koje ostvaruje. On se dakle po njima ravna. Prema tomu ako ta bistva ne bi bila odvisna od njega, bio bi on odvisan od njih. Ali Bog kao apsolutna savršenost ne može biti od njih odvisan. Dakle moraju biti bistva odvisna od njega. A ta odvisnost ne može

biti u drugom nego u tomu, što su bistva slike (prikazivanje, povadjanje, pretstavljanje) njegove savršenosti, t.j. njega samoga.

Drugim riječima: Božji razum kao beskonačan poznaje sva moguća bića, pa tako on biva po njima odredjen (determinatus) -- slično kao što razum ljudski se odredjuje (uoblikuje) svojim vlastitim znanjem. Nu ako bi moguća bića bila od Boga neodvisna, dakle nešto izvan njega, onda bi on bio odvisan od njih, jer bi ona odredjivala (determinirala, oblikovala, ispunjavala) njegov razum kao objekt njegova znanja. Ali Bog ne može biti odvisan ni od čega izvan sebe, jer je apsolutno savršen. Dakle ne preostaje drugo, nego da se Bog sam odredjuje u svojem znanju. A to se ne može dogadjati drukčije, nego tako, što se Božje bistvo može prikazivati (esse imitabilis) mogućim bićima, koja mu se time pružaju na upoznavanje. Dakle bistva ili moguća bića imadu konačni razlog svojeg postojanja, dotično svoj izvor ili temelj u Božjem bistvu.

c) Sva su bića medju sobom u velikom skladu (harmoniji). Pomislimo samo na isti nacrt, po kojemu su gradjene tisuće vrsta životinja ili biljaka, ravnanje čitave prirode po istim matematičkim i fizičkim zakonima, dapače možemo i duhovna bića shvaćati analogno prema tjelesnima. Nu sva ta skladnost bistava ne bi bila moguća, kad ne bi bila sva uskladjena prema jednom bistvu, koje mora za beskonačni broj bistava biti beskonačno veliko, savršeno i vječno (jer su bistva izvan vremena). A takvo bistvo je Božje bistvo. Dakle sva su bića odraz jednog Božanskog bića.

Do istoga zaključka bismo došli takodjer, kad bismo razmatrali sposobnost našega razuma za shvaćanje svih mogućih bića. Ta sposobnost razuma za takva različita bistva ne može dolaziti od samog razuma niti od mogućih bića, nego samo od apsolutnog razuma, koji sve shvaća. (V.D.str.80,1)2)

Moguća bića kao takva (in se spectata) nijesu odvisna od Božje spoznaje kao takve. Ona ne postoje u bistvu Božjem kao takva (formaliter), jer imadu svojih nesavršenosti. Ali ona su kao odraz Božjega bistva sadržana u Bogu kao u svojem uzoru i temelju (continentur im essentia Dei eminenter et fundamentaliter) kao što je svijetlo naših svijeća po svojoj sličnosti sadržano u svijetlu sunca. Moguća bića -- povrh onoga, što su u sebi -- dobivaju u prečistom zrcalu Božjega razuma svoje idealno postojanje (in divinae mentis purissimo speculo novum esse ideale accipiunt).

Odatle vidimo, da je Bog izvor svega, što postoji i što bi moglo postojati, i da sve svijetlo našega razuma potječe neprestano od njega. U početku evandjelja sv.Ivana čitamo:..." Bez njega ničesože ne bist, ježe bist... Be svet istinni, iže prosvećajet vsakogo človeka gredućago u mir sa". (V.Donat -str.81 i 82 - 1))

Odatle je takodjer razvidno, da je Bog posljednji uzrok čitavog jedinstvenog reda u svijetu (in ipso omne esse ad summam unitatem concurrit et inde egrediens harmoniam conservat). Dok su ostali stvorovi "tragovi Boga" (vestigia Dei), čovjek je po svojem razumu njegova posebna slika i prilika. Zato živjeti pravilno ili grešno znači častiti ili kaljati Božju sliku u sebi.

Budući da je čitav svijet odraz Božje mudrosti i svemogućnosti, to Bog, kad stvara, daje stvorovima od svoje dobrote da po njoj bude na neki način u njima. To je posljednji razlog Božjega stvaranja.(V.Donat -str.83.-1)).

III. poglavlje

VLASTITOSTI BIĆA
(De proprietatibus entis)

UVOD

Prije negoli počnemo raspravljati o raznim skupinama bića (kao što su na pr. beskonačno i konačno, supstancijalno i akcidentalno), potrebno je govoriti o vlastitostima, koje pripadaju svakom biću.

Vlastitosti su transcendentalne oznake, koje proizlaze iz bića pa ga zato uvijek slijede i prate. One se ne razlikuju od bića stvarno, nego samo razumom ili logički (non realiter, sed ratione distinctae sunt). Kad bi se od bića stvarno razlikovale, bile bi nešto drugo nego što je biće, a to ne može biti, jer su i one nešto, pa im pripada pojam bića.

Već su Aristotel, novoplatonici i sv. Oci i skolastici tvrdili, da je svako biće jedno, istinito i dobro. To su uglavnom tri vlastitosti bića. Istinitost je u vezi sa razumom, a dobrota sa voljom, dok je svako biće jedno već samo po sebi.

A) O jedinosti i jedinstvu (de unitate)

1) Jedinost i jedinstvo kao takvo
(de unitate ipsa)

Riječ "jedno" znači koji put isto što i "Jedino", ili (matematički) za razliku od dva, tri itd., ili "isto" (jedno te isto). Ali ovdje u filozofiji znači "jedno" ono, što nije razdijeljeno ili što je jedna cjelina. Na pr. za organizam kažemo, da je jedan, a za staklo, razbito u komade, govorimo, da više nije jedno. Jedno može biti:

a) Jednostavno ili složeno (simplex et compositum) ili b) samo po sebi ili obzirom na nešto (simpliciter et sucundum quid).

a) Jednostavno (simplex) je ono, što nije sastavljeno od dijelova pa je ne samo nerazdijeljeno nego i nedjeljivo -- na pr. čovječja duša.

Složeno (compositum) je ono, što je sastavljeno od dijelova pa se može razdijeliti -- ili fizički (na pr. čovjek u tijelo i dušu) ili metafizički (na pr. čovječje životinjstvo i razumnost).

Fizički dijelovi pripadaju cjelini ili posve (totaliter), kad bez nje ne bi imali svrhe (na pr. dijelovi čovječjeg tijela ili automobila), ili djelomice (non totaliter), kad imadu svoju posebnu svrhu (na pr. članovi nekog društva).

b) Samo po sebi (per se) je jedno ono, što doista sačinjava jedno samo, a ne više bića (na pr. pojedine biljke ili životinje), Tako na pr. kuća, koja je umjetno sastavljena od pojedinih opeka ili kamena, nije jedno biće samo po sebi.

Obzirom na nešto (secundum quid ili per accidens) je jedno ono, što je sastavljeno iz samostalnih ili posebnih dijelova, ujedinjenih nekom vezom, na pr. stado ovaca (unitas aggregationis), vlak, (unitas dynamica), knjižnica (unitas ordinis), društvo (unitas moralis), željezna kugla (uni-

tas inter supstantiam et accidens).

Protivno od "jednoga" je mnoštvo (multitudo). "Mnogo" i "mnoštvo" nije uvijek isto (na pr.pet zrna soli u juhi je mnoštvo, ali nije mnogo).

x x x

Teza: Svako biće je jedno.

Dokaz: Jedno je isto što i nepodijeljeno. Nu svako biće mora nužno biti nerazdijeljeno, jer inače se ne bi govorilo o biću nego o više bića. Dakle svako biće je jedno.

Drugim riječima: Svako biće je ili jednostavno ili složeno. Ako je jednostavno, jasno je, da je jedno. Ako pak je složeno, onda postoji ili kao podijeljeno u dijelove ili kao složeno u jednu cjelinu. U prvom slučaju postoji svaki njegov dio kao posebno biće, a u drugom slučaju je čitava cjelina jedno biće i to zato, jer je složena u jedno. Dakle biće u svakom slučaju mora nužno biti jedno.

x x x

Iz toga proizlazi, da biti više ili manje jedan znači takodjer biti više ili manje biće. Nu svako biće je neka savršenost, jer biti biće znači biti nešto. Dakle savršenost je odvisna takodjer od jedinstva (perfectio in unitate potissimum sita est). Zato Bog, u kojemu je najveće jedinstvo i ujedno najveća savršenost, hoće da takodjer svoje stvorove povezuje u jedinstvo, da bi tako i po tomu postali još više njegova slika ili da bi ih tako upravio k sebi te bi sam postao njihovo središte. U tu svrhu je čitav svemir povezan istim zakonom i divnim redom, dok se je kod razumnih bića -- ljudi -- združio i združuje se njihovom naravi utjelovljenjem, svetom pričesti i nadnaravnom milosti te ih spaja sa razumnim bićima drugoga svijeta u "jedinstvo svetih", gdje svi nalaze u njemu svoj cilj i svoje blaženstvo. Odatle nastaje za razumna bića dužnost da teže k Bogu, a temelj je grijeha ne samo pogrdjivanje slike Božje, protivljenje volji Božjoj, nego i u tomu, što se čovjek, kada griješi, odvraća od Boga i obraća se k stvorovima (aversio a Deo et conversio ad creaturam).

Budući da bića dijeljenjem prestaju biti ono, što jesu, jer se tako jedno biće pretvara u više drugih bića, to je svemu, što je živo, usadjen nagon proti komadanju ili uništavanju samoga sebe (borba za opstanak), dok se ono, što nije živo, odupire proti dijeljenju vlastitim fizičkim silama (kohezijom, silom težom, atomskom energijom itd.).

2) Pojedinac i njegova individualnost. (de individuo et individuitate).

Kako smo spomenuli, ako se biće, složeno od dijelova, podijeli u te dijelove, prestane biti ono biće. Tako na pr. ako se posuda razbije u komade, prestane biti posuda, ili kad se duša odijeli od tijela, prestane biti čovjek (u običnom smislu te riječi, dok se ta dva dijela opet ne spoje). Takva dioba na dijelove (divisio in partes) je obična ili prava dioba bića (divisio proprie dicta vel ontologica).

Medjutim posve drukčija je dioba, kad se narav nekih bića (bistvo neke vrste) ostvari u raznim pojedincima na pr. kad se čovječja narav (bistvo čovjeka) realizira u Petru, Pavlu, Sokratu, Platonu itd. Tada kažemo, da se jedna

čovječja narav umnoži ili na neki način "podijeli" na pojedince -- na sve one, koji joj pripadaju pa se zovu ljudi, ili na svoje "niže dijelove". Takva dioba se zove "dioba na niže" (divisio in inferiora). Dakako tu se ne radi o nekoj stvarnoj (realnoj) diobi, nego samo narav, koja pripada svim ljudima i po kojoj se zato svaki od njih zove čovjek, pomišljamo mi kao jednu, koja se zatim umnaža ili "dijeli" medju pojedince. Zato se takva"dioba" zove "logička" (divisio logica).

Ali dok po istoj naravi može postati Petar, Pavao, Sokrat, Platon itd., ne može Petar postati ni Pavao ni Sokrat ni Platon, nego mora svaki od njih postati ono, što jest. Dakle dok se razumom (logički) pomišljana jedna narav može "umnažati" ili "dijeliti" medju pojedince, ne mogu se pojedinci (individui), koji stvarno postoje, pretakati, množiti ili dijeliti svaki u više drugih pojedinaca. Takva "dioba" bi se protivila načelu protuslovlja, jer bi Petar po njoj postao Josip, Antun itd., a on se zove Petar baš zato, što nije ni Josip ni Antun niti tko drugi. Zato kažemo, da je svako stvorenje (realno biće) "pojedinačno" ili "pojedinac" (omne ens reale individuum est).

Bistvo ili narav neke vrste (na pr. čovjek, kamen, hrast, željezo) može postojati samo kao moguće biće ili kao ideja, apstrahirana od onoga, što pojedincima iste vrste nije zajedničko. Ali kad dobije egzistenciju (kad je stvoreno) ne može postojati drukčije nego kao pojedinačno (omne ens exsistens individuum est).

Iz toga proizlazi, da pojedinci, koji imadu istu ili jednaku narav, moraju osim te naravi (ili bistva)imati još nešto svojeg vlastitog, što ih čini pojedinačnima. Ono, po čemu je netko baš taj, a ne onaj, zove se pojedinost ili individualnost (individualitas ili "haecceitas").

Individualnost razlikujemo mi kod svakog pojedinca od njegova specifičnog bistva samo razumom ili logički, ali u stvari (realnosti) je individualnost i bistvo spojeno u jedno ili jedno te isto (individualitas cum essentia specifica realiter identica est). Tako su držali svi skolastici osim skotista, koji su tvrdili, da izmedju jednog i drugog postoji formalna razlika (distinctio formalis).

Kod bića iste vrste kao na pr. kod ljudi poznajemo individualnost po licu, po načinu djelovanja (koje odaje nadarenost i karaktér), po imenu i domovini ili mjestu rodjenja. Takvu individualnist možemo nazivati fizičkom ili pojavnom (physica vel phaenomenalis), jer nam se pojavljuje izvana. Ali to su zapravo samo vanjski znakovi, kojima pojedinac pokazuje svoju pojedinost (individualnost), a ta promatrana kao takva bez obzira na te znakove, zove se metafizičkom (individualitas metaphysica). Ona se ne može vidjeti, nego možda samo poznati po onom, što iz nje izvire, na pr. po nadarenosti i temperamentu. Kažemo "možda", jer nadarenost, temperament i slično može imati svoj izvor u individualnosti, ali se to teško može dokazati. Sve to može biti i baštinjeno od roditelja ili potjecati iz drugih izvora.

Kad govorimo o individualnosti kao takvoj, bez obzira da li pripada ovomu ili onomu, kažemo da promatramo individualnost apsolutnu (individualitas absoluta), a kad je promatramo ukoliko pripada ovom ili onom pojedincu, zovemo je relativnom (individualitas relativa). Razumljivo je, da se kod Boga može govoriti samo o apsolutnoj individualnosti, koja spada u njegovo bistvo.

Već su Platon i Aristotel počeli raspravljati, na čemu se osniva ili čime se omogućuje individua-lnost stvorova, tako da jedno bistvo prelazi na mnoge pojedince (quodnam sit principium individuationis). Pita se naime, koji je razlog ili temelj (ratio), po kojemu od stvorova istoga bistva jedan nije drugi, premda je jedan isto što i drugi (na pr. zašto Petar ne može biti Pavao, kad je on čovjek isto kao što i Pavao.) O tomu se je mnogo raspravljalo počevši od skolastičara pa sve do danas.-- To se tumači uglavnom na ova dva načina:

a) Sv.Toma -- u skladu sa Aristotelom -- i njegovi sljedbenici (t.zv. tomistička škola) drže, da se individualnost ostvaruje materijom -- time, što svaki pojedinac imade svoje posebno tijelo, količinom odredjeno (materija signata), dotično tijelo ili materija, od koje se materijalni individuum sastoji. Individualnost ne može dakako davati nikomu "materia prima", jer ona je "pura potentia", nego samo materija stvorena, koja primivši "formam substantialem" i zatim količinu akcidentalnu i sama postaje individualna, a time takodjer mnogobrojna, jer iz njezina bistva izvire količina i pružanje u prostoru, tako da se stavljaju "dijelovi izvan dijelova" (positio partium extra partes). Kod živih bića se individualnost označuje time, što duša, dotično životni princip, dolazi sa nekom materijom u posebni odnošaj.

Zbog toga čisti duhovi ne mogu biti mnogi sa potpuno istim bistvom, jer kako su posve bez materije, ne mogu se individualizirati -- t.j. jedno njihovo bistvo ne može stvaranjem prelaziti u više pojedinaca. Zato kao što pojam bjeline može biti samo jedan (a mnogi mogu biti samo bijeli predmeti), tako i od svakog bistva čistih duhova može biti samo po jedan individuum. On dobiva svu individualnost već samim stvaranjem.

b) Suarez i s njime mnogi drugi kažu, da specifična bistva stvorova, bilo materijalnih bilo duhovnih, i ako je svako od njih jedinstveno po bistvenim oznakama i jedino kao vrsta, ipak uključuju u sebi svojstvo da mogu biti razmnožena u pojedincima (t.j.dobivati individualnost) takodjer bez opredjeljivanja pomoću materije.

Čini se, da ta tvrdnja imade prednost pred onom tomističke škole, premda se to ne može dokazati, jer ono mišljenje o davanju individualnosti pomoću materije nailazi u tumačenju na velike poteškoće -- na pr. u tomu, zašto pojedina bića moraju dobiti baš neku svoju odredjenu količinu materije, ili u tomu, što forma tijela, na pr. čovječja duša, ne može dobiti svoju individualnost odnošajem prema nekoj odredjenoj materiji, jer bi u tom slučaju morala biti uvijek združena baš s njom ili bi, kad se tvari tijela mijenjaju, dolazila u nenaravni položaj, jer bi bistveno bila vezana od svog početka samo na onu materiju, s kojom je pri stvaranju došla najprije u odnošaj.

x x x

Još nastaje pitanje, zašto su pojedinci iste vrste nejednaki, kad imadu isto bistvo i jednaku individualnost. Da li izvire ta nejednakost medju njima iz toga, što supstancije kao takve nijesu jednako savršene -- kao što na pr. razna vina, iako po bistvu ista, nijesu po savršenosti jednaka, ili izvire možda sva razlika iz akcidentalnih kakvoća (ex qualitatibus accidentalibus)? U tom slučaju bile bi sve duše

(na pr. duša sv. Augustina i duša kakve starice) stvorene kao posve jednake, a u prvom slučaju mogla bi biti medju njima ipak neka razlika.

Ni jedno ni drugo mišljenje ne može se opažanjem dokazati. S jedne strane može se pretpostaviti, da na pr. razlike u nadarenosti i karakteru izviru iz tjelesnih kakvoća, s kojima je duša u doticaju. S druge je strane teško misliti, da su svi pojedinci supstancijalno medju sobom apsolutno jednaki, premda je svaki od njih samo onaj, a ne netko drugi. Prema tomističkom mišljenju su sve supstancije posve jednake, i svaka bi razlika u njima mijenjala bistvo, a po mišljenju Saureza i drugih mogu bića iste vrste imati različne savršenosti bez štete (promjene) u bistvu -- svako na svoj način ("sucundum aliquem modum proprium").

x x x

Bistvo čisto materijalnih stvari individualizira se time, što mjesto prvotne materije (materia prima) dobiva supstancijalni oblik odredjena stvorena materija (" materia signata").

Kako je bistvo (prema nauci sv.Tome) ostvareno pomoću , dotično u individualnoj materiji, to je kod spoznaje pojedinih bića (individua) potrebno, da od te individualne materije, što je sjetilima ili maštom opažamo, svojim razumom apstrahiramo u njoj ostvareno bistvo. Nu razum (intellectus patiens) kao čisto duhovna moć ne može izvršiti tu apstrakciju od onog, što je tjelesno. Zato je potrebna za obavljanje te apstrakcije druga razumna moć, koja poprima nešto od sjetilnog, te se zove"intellectus agens". Tako na temelju nauke o individualiziranju pomoću materije tumači sv.Toma (kao što i Aristotel), da je potreban takodjer "intellectus agens" kao posrednička spoznajna moć.

Na taj način se takodjer tumači, što se kod pojedinaca najprije spoznaje ono, što je u njima općenito (t.j.bistvo) ("universale ante singularia") i što je kao takvo nematerijalno ("condicio intelligibilitatis est immaterialitas").

3.O istovjetnosti (de identitate).

a) U vezi sa jedinosti i jedinstvom (cum unitate) imademo pojam o istovjetnosti (identitas).

Istovjetnost je slaganje stvari sa samom sobom (convenientia rei secum ipsa). Obzirom na naše mišljenje ona je mogućnost, da se ono, što se tvrdi o jednom, može tvrditi i o drugom (affirmabilitas unius de altero) -- na pr. kad kažemo, da je kilometar dužina od jedne tisuće metara. Nešto drugo je na pr. kad kažemo, da je čovjek mudar, jer tada ne tvrdimo, da su čovjek i mudrost isto, nego da čovjek imade mudrost.

Kod istovjetnosti moramo razlikovati ono, što je isto izvan nas, i način, kojim to pomišljamo. Na pr. kilometar i dužina od tisuće metara je stvarno jedno te isto, a kad izričemo o tomu sud, imademo dva pojma -- subjekt i predikat, ali to je samo odnošaj u našem razumu (relatio rationis), kojim zatim spoznajemo, dotično tvrdimo, da je jedno i drugo isto. (jedna sama stvar).

Istovjetnost je fizička (physica), kad našim dvjema pojmovima odgovara izvan nas jedna sama stvar (na pr. kad kažemo, da je duša duhovno biće). Medjutim koji put zovemo istim

i ono, što nije isto po svim svojim dijelovima, nego samo po većini dijelova -- na pr. kad kažemo, da je ista obitelj ili tijelo, premda su se nekoji članovi ili dijelovi izmijenili. Takva istovjetnost je moralna (identitas moralis). Takva istovjetnost nije baš prava, ali imade neki stvarni temelj (fundamentum in re). Tako ako blagoslovljenoj vodi nadodamo nešto malo neblagoslovljene, ostaje sva blagoslovljena, jer je prva i druga voda moralno ista.

b) Od stvarne i moralne treba razlikovati logičku istovjetnost (identitas logica), koja nastaje, kad dvije stvari nijesu isto, ali mi ih ipak pomišljamo kao isto zbog neke sličnosti -- na pr. kad kažemo da je Petar isto što i Pavao (naime čovjek). U tom slučaju apstrahiramo ono, što je kod dvije ili više stvari slično, od onog, što je različno, pa sve zajedno pomišljamo kao jedno.

c) Istovjetnost je srodna sličnosti (similitudo), koja nastaje, kad se razne stvari slažu u nečemu (realis convenientia multorum sub aliquo respectu) -- na pr. kad kažemo da je mlijeko slično vapnu, ili kad mnogo osoba zovemo jednim imenom "Hrvat","Jugoslaven","Talijan" itd. te ih pomišljemo po istim pojmom. Sama sličnost postoji izvan nas i ona je stvarni temelj za logičnu istovjetnost.

Kad se dvije stvari podudaraju u kakvoći (na pr.u bjelini), kažemo da su slične, a kad se podudaraju u količini (na pr. u obujmu), kažemo da su jednake (aequales).

Sličnosti je suprotna nejednakost (diversitas), kad se nekoje stvari ne razlikuju mnogo, i različnost (differentia), kad se mnogo razlikuju. Nu ti se pojmovi ne rabe uvijek jednako.

d) Načelo istovjetnosti (principium identitatis) može se izreći na dva načina: ili apsolutno, kad su subjekt i predikat jedno te isto (na pr.ako kažemo: biće je biće), ili relativno, kad su dvije stvari jednake trećoj pa zato i medju sobom. U prvom slučaju kažemo, da je dvoje isto, a u drugom da je dvoje jednako. Na temelju takvih istovjetnosti, koje su obje stvarne, razlikujemo u logici kod silogizma logično i metafizičko načelo jednakosti.

4. O razlici (de distinctione).

Razlikovanje (ili razlučivanje) je u filozofiji radi jasnoće pojmova veoma važno. Zato se i kaže: "Qui bene distinguit, bene docet".

Od Aristotela i Tome Akvinskoga, koji nijesu naveli sve vrste razlika ili su ih u drukčijem smislu upotrebljavali, pa od drugih skolastica dalje se je nauka o razlikama tek polagano razvila, tako da je ona istom sada dovoljno jasna.

Dvoje je razno, ako jedno nije drugo (distincta sunt quorum unum non est aliud). Dakle različnost se protivi istovjetnosti, a ne jedinosti ili jedinstvu -- na pr. duša i tijelo su jedan čovjek, ali medju sobom su ipak različni (razni).

I. Ako dvoje stvarno, a ne samo po rasudjivanju razuma, nije isto, tada je medju njima stvarna razlika (distinctio realis) -- na pr.sv.Augustin i sv.Jeronim su dvije različne osobe, ne samo po našem razumu nego i stvarno. Stvarna razlika je pozitivna, kad postoji izmedju dva realna (pozitivna) bića, a negativna, kad postoji medju dvije negacije (na pr.izmedju sljepoće i gluhosti) ili izmedju stvari

i nijekanja.

II. Razlika misaona (u razumu, distinctio rationis) nastaje tada, kad o istoj stvari imademo različite pojmove -- na pr. kad sv. Augustina pomišljamo kao govornika ili biskupa ili učenjaka ili sveca.

Takva misaona razlika nastaje ili samim pomišljanjem razuma (distinctio rationis ratiocinantis), kad za takvu razliku nema u stvari nikakva temelja, na pr. razlika izmedju čovjeka i "razumne životinje" -- ili je utemeljena u stvarima, tako da se razlika na neki način nametne razumu t.j. da je razum od tog temelja uoblikovan (distinctio rationis ratiocinatae).

Taj temelj je savršen (fundamentum perfectum), kad su savršenosti, razumom razlikovane, doista različne (razne) - na pr. u gornjem primjeru pomišljenje sv.Augustina kao sveca i kao učenjaka, ili je nesavršen (fundamentum imperfectum), kad te savršenosti nijesu doduše nigdje stvarno različne, ali ih razum ipak zamišlja različito u odnosu prema stvarima, koje su medju sobom stvarno različne (per relationem ad res realiter distinctas) -- na pr. kad razum pomišljemo kao moć za shvatanje, sudjenje, zaključivanje obzirom na ideje, sudove i zaključke, koje on stvara.

Po tako različnim objektima poprima i razumno djelovanje po svojoj moći (virtute) nekakvu razliku. Zato se ta razlika zove takodjer virtualnom (distinctio virtualis rationis ratiocinatae).

Ako je ta razlika točno odredjena, kao na pr. kad mislimo na živo, sjetilno i razumno u čovjeku, zove se točno odredjena (stricte praecisiva), a ako ta razlika nije točno odredjena, kao na pr. kad govorimo o biću i njegovim vlastitostima, zove se netočno odredjena (late praecisiva). Tako su nejasno odredjene (različne) Božje savršenosti (attributa divina), koje su sve tako beskonačne, da jedna drugu uključuje.

Kad su dijelovi, koji se razlikuju medju sobom, jednaki kao na pr. životinjska i razumna narav kod čovjeka, onda kažemo da je stvarna ili misaona razlika jednaka (adaequata), a kad su ti dijelovi medju sobom nejednaki (kao na pr. u čovjeku ruka prema tijelu, sama razumnost prema čitavom čovjeku), tada je ta razlika nejednaka (inadaequata).

Razlike, koje imadu svoj temelj u stvarima (distinctiones rationis ratiocinatae), spoznaje razum apstrakcijom, jer u nekoj stvari pomišlja jedno ostavljajući po strani drugo (na pr.ako tko pomišlja biskupa Dobrilu samo kao rodoljuba, a ne kao biskupa). Apstrakcija je prevažno djelovanje, kojom razum raspoznaje u tjelesnim bićima -- za razliku od sjetilne spoznaje - nematerijalno bistvo. Poznato nam je, da senzisti i pozitivisti (kao na pr. Berkeley) ne priznaju razumu tu apstrakciju.

Zbog slabog ili nikakvog razlikovanja nastaju takodjer u moderno doba krive nauke. Tako na pr. monisti drže -- nekad jasno, a nekad nejasno -- da je jedno te isto duhovno i tjelesno, Bog i svijet, postojanje i pomišljenje svijeta, ili mišljenje i postojanje, duševno i fizičko (na pr. titranje u mozgu i osjećanje, odluka volje i tjelesno djelovanje slično kao "nutarnja i vanjska strana kružnice") itd. Zato je potrebno potražiti jasne znakove, koje nam jamče, da dvoje nije isto. Zbog toga postavljamo tezu:

Da je dvoje stvarno različno, dokazuju nam:
a) suprotni predikati, koji nijesu odvisni od razuma,
b) stvarni postanak jednog od drugog,
c) mogućnost da se dvoje stvarno razdijeli.

Dokazi:

a) suprotni su oni predikati, kojima su oznake suprotne -- tako da jedna niječe drugu. Dakako ta suprotnost ne smije biti odvisna od razuma -- t.j. mora biti takodjer u stvari, a ne samo u razumu, jer inače ne bi bilo stvarne (realne) razlike. -- Na pr. ako bi tko tvrdio, da je Juraj Dobrila, koji je kao župnik u Zamsku umro g.1869., bio onaj Juraj Dobrila, koji je ustanovio "Našu Slogu" god.1870., došao bi u protuslovlje, jer bi time tvrdio, da netko može neke godine u isto vrijeme biti i ne biti. Na taj način po suprotnosti, koje se isključuju, možemo razlikovati povijesne osobe. Isto tako možemo po suprotnostima dokazati proti monizmu, da ista stvar ne može biti duh i materija, svijet i Bog itd.

b) Slično ako na pr. jedna osoba potječe od druge ne može biti s njom istovjetna. To bi naime značilo, da su obje osobe bile jedna sama osoba, pa bi onaj potjecao zapravo sam od sebe, a to nije moguće, jer bi tada morao biti već prije nego li je potekao od sebe ili drugoga.

Tako ne mogu biti Bog Sin i Bog Otac ista osoba, ako Bog Sin potječe (rodjenjem) od Boga Oca.

c) Isto tako ako se dva bića mogu odijeliti jedno od drugoga, ne mogu oba biti jedno samo biće. U tom bi naime slučaju bilo samo jedno biće, koje bi se odijelilo samo od sebe, a nitko ne može odijeliti se sam od sebe te ostati u isto vrijeme jednak samom sebi, dotično isti i ne isti.

Kad se nešto od nečega ili netko od nekoga stvarno razlikuje, obično postoji koji od spomenutih znakova (dokaza). Nu za dokaz proti istovjetnosti mogu se obično naći i drugi znakovi. Tako se na pr. po tomu, što su tijelo i njegov prostor uvijek združeni, ne smije zaključiti, da su tijelo i prostor jedno te isto. Nu gdje nema nikakva dokaza za dokazivanje različnosti, ondje se ne treba truditi, da se različnost dokazuje.

. - .

B) ONTOLOŠKA ISTINA

(Veritas ontologica)

Svako je biće ne samo jedno nego takodjer istinito. Dakle istinitost je drugi atribut bića.

Mi razlikujemo tri vrste istina: logičku, koja je sklad izmedju razuma i stvari, moralnu, koja je sklad izmedju riječi i misli, i ontološku, koja je sklad izmedju stvari i njezine ideje, u prvom redu one, koja je u Božjem razumu.

Teza: a) ontološka istina je sklad ili prilagodivost stvari sa svojom idejom,
b) koja je u prvom redu u razumu Božjem.

U toj skolastičnoj definiciji ne mislimo na ideju ukoliko je ona djelo razuma, nego ukoliko je ona objekt toga

djela (čina) -- dakle na objektivnu ideju.

a) Dokaz prvog dijela teze:

Kad se u običnom životu ili razgovoru pitamo, da li nam je netko na pr. pravi, istiniti prijatelj ili da li je nešto pravo, istinito zlato, tada želimo znati, da li odgovara ona osoba ili ona stvar običnoj t.j. pravoj ideji ili definiciji prijateljstva, dotično zlata. Isto tako kad se pitamo, da li je netko uistinu govornik, učenjak, moralan ili da li je nešto uistinu dragi kamen, sloboda, sreća itd., tada se pitamo kakva je ideja, koja tim riječima općenito odgovara, i onda usporedjujemo pojedinu stvar sa njezinom idejom, te ako se s njom slaže, kažemo, da je istinita. Dakle ontološka istina je sklad izmedju stvari i njezine ideje (conformitas rei cum idea sua).

Nu u filozofiji, a katkada i u običnom životu, pitamo se često ne samo, da li nešto odgovara nekom pojmu, nego takodjer da li je to nešto po svojem bistvu ili vlastitostima takvo, da bi moglo tom pojmu odgovarati i prema tome nazvati se riječju, kojom taj pojam označujemo -- na pr. kad se pitamo da li bolest nekog bolesnika odgovara pojmu neke bolesti ili da li je neka tekućina sa nešto vode (primiješane) doista vino itd. U takvim slučajevima se dakle pitamo, da li je neka stvar takva, da se može prilagoditi svojem pojmu. Prema tomu ontološka istina je takodjer prilagodivost neke stvari (comformabilitas rei) njezinom pojmu. Prilagoditi se ideji znači, da li može neka ideja onoj stvari odgovarati, a to opet znači, da li se može neka stvar tako shvatiti. Zato se ontološka istina zove takodjer shvatljivost tvari (intelligibilitas rei).

Prema tomu stvar je istinita ili istina je u stvari, ako se ta stvar može prilagoditi razumu --- ili kako kaže sv. Toma:"veritas invenitur in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui".

Kad govorimo o logičnoj istini, tada se pitamo, da li je stvar takva, kako je mi zamišljamo t.j. da li ona odgovara našoj misli ili našoj osobnoj ideji t.j. djelu našega razuma. A kad govorimo o ontološkoj istini, tada se pitamo, da li neka stvar odgovara ne našoj osobnoj nego objektivnoj t.j. općenitoj, pravoj ideji, koju imadu ljudi općenito o toj stvari. Iz toga vidimo, da je ontološka istina zapravo općenita ili objektivna logična istina ("veritas ontologica a veritate logica demominatur)". Dakle istina zapravo postoji u razumu, a stvar se zove istinitom samo nekako sporedno, ukoliko ona odgovara razumu, ljudskom ili Božjem, kao što na pr. zdravlje postoji samo u živom tijelu, a hrana ili voda se zove zdravom ukoliko odgovara zdravlju tijela. Zato kaže i sv. Toma: "Veritas invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali" (De ver.qu.1 a.4).

b) Dokaz drugog dijela teze:

Ontološka istina je u prvom redu sklad stvari s idejom Božjom, ako je ideja Božja ideja prvoga reda ili preča negoli bilo koja ideja stvarnog razuma. A jasno je, da je tako, jer su ideje Božje najsavršenije, apsolutno čiste i točne, dok su ideje ljudi nesavršene (nepotpune) i često nejasne. -- Božje ideje nijesu stvorene (shvaćene) prema stvarima kao naše, nego su stvari stvorene i podržavane prema njima. Zato su stvari na posebni način, potpuno i zato u prvom redu u skladu sa idejama u Božjem razumu.

Odatle proizlazi, da je svaka stvar nužno istinita i da se samo nuzgredno ("per accidens") može nazvati lažnom ili neistinitom.

Dokaz: Ontološki je neka stvar istinita, ako odgovara ili je prilagodiva svojoj pravoj, objektivnoj ideji. Ali ako ne odgovara nekoj ideji, onda ona ideja nije prava ideja te stvari, nego je neka druga ideja, s kojom je ona stvar u skladu. Naročito je svaka stvar u skladu sa idejom u Božjem razumu, ali barem donekle je u skladu takodjer sa idejom u stvorenom razumu, jer i stvoreni razum može svaku stvar barem donekle spoznati. Dakle stvar je nužno ontološki istinita (veritas ontologica omni rei necessario convenit).

Zato ne mogu biti stvari same po sebi ontološki neistinite ili lažne (falsae). Neistinitost je nesklad izmedju stvari i njezine ideje. Nu taj nesklad može biti samo izmedju stvari i ideja, koje im ne pripadaju. Kad god naime primijenimo nekoj stvari koju drugu ideju, a ne njezinu, tada kažemo, da je ta stvar lažna, ali takva je neistinitost samo "per accidens" (falsitas de rebus tantum per accidens praedicari potest). U tom smislu govorimo, da su poganski kipovi lažni bogovi ili da je neka sloboda lažna itd.

Često se neka stvar zamijeni drugom zbog sličnosti, pa se tada govori na pr. o krivim zubima, o krivim banknotama itd. -- Katkada se nešto ne slaže sa pravilima umjetnosti ili čega drugog, pa tako govorimo na pr. o krivim notama (kada pjevamo) ili gramatičkim oblicima. U takvim slučajevima je točnije reći, da je nešto nepravilno negoli da je krivo.

C) O DOBROTI (de bonitate).

Treća vlastitost bića -- dobrota -- je za praktični život ljudi najvažnija. Iz psihologije nam je poznato, da volja ne može težiti sama po sebi za dobrim. Od te pravilne ili nepravilne težnje odvisno je spasenje ili pogubljenje. Moralno je dobro naime središnja ideja moralnog života. Zato se pojmom o dobru i vrstama dobra neprestano služe ljudi u običnom životu i osim toga u psihologiji. etici, moralci, govorništvu, pastoralci i ascetici.

Da uzmognemo što točnije prikazati narav dobra, potrebno je najprije razjasniti pojam savršenosti.

1. O savršenosti (de perfectione).

Prema običnoj definiciji savršeno je ono, čemu ništa ne manjka (perfectum est id, cui nihil deest).

Savršenost, kojoj ni u kojem pogledu ništa ne manjka, t.j. koja je tako velika, da ne može biti veća, zove se apsolutna (perfectio absoluta). Takvu imade samo Bog, koji sve vidi, sve zna, sve može itd. -- Medjutim savršenost, koja je ograničena, ali je dovoljna relativno prema veličini bića, dotično prema cilju, kojemu služi, zove se relativna (perfectio relativa). Tako kažemo, da ima netko savršeni vid, zdravlje itd. Savršenost se mjeri prema svrsi -- na pr. koliko neki instrument, stroj, orudje odgovara svojoj svrsi, toliko kažemo, da je savršen. Tako i čovjek je kao razumno biće toliko savršeniji, koliko više odgovara svojoj svrsi:

koliko je bliži Bogu ("tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius").

Ako se gleda na savršenost bistva, prema kojemu ima svako biće prvotnu svrhu, da bude ono, što jest, tada je svako biće bistveno savršeno (essentialiter perfectum), jer svako je bistvo kao takvo potpuno (imade sve svoje bistvene oznake). Takva je savršenost transcendentalna (perfectio transcendentalis).-- Ako se pak gleda, kao što to biva u običnom životu, na djelovanje ili postizavanje svrhe, tada se govori, da je biće više ili manje akcidentalno savršeno (accidentaliter perfectum).

Savršeno nije isto što i savršenost. Za biće kažemo, da je savršeno, a savršenost je sve ono, što stvara dotično biće savršenim. Na pr. sjekira, koja dobro siječe, je više ili manje savršena, a njezina sposobnost da siječe, zove se savršenost (perfectio).

Savršenost, promatrana kao takva (na pr.život, razumnost, dobrota) zove se čista (pura), a savršenost, ukoliko pripada nekom biću te bi mogla biti još veća negoli je, naziVlje se mješovita (mixta). Na pr. vegetativnost kod biljke, razumnost kod čovjeka mogla bi biti veća negoli je i prema tome uključuje neku nesavršenost pa se zato zove mješovita savršenost. U Bogu su samo čiste savršenosti.

Sve savršenosti, koje pripadaju nekom biću, (na pr. život, vegetativnost, sjetilnost i razumnost kod čovjeka) zovu se zajedno sveukupna savršenost (perfectio totalis), a svaka savršenost posebice zove se djelomična (perfectio partialis).

Kad savršenost pripada nečemu bistveno (na pr. svijetlo plamenu, mokrota vodi), kažemo, da je ona u tomu formalno (formaliter). Kad se savršenost očituje u nečemu samo po učinku, kažemo, da pripada tomu kao moć (virtualiter) -- na pr. moć u kremenu da proizvede svijetlo. Kad pripada savršenost nekomu biću na posebni način, tako da nadvisuje u njoj ostala bića, kažemo, da mu pripada odlično (eminenter) -- kao na pr. svijetlo suncu. Tako je razumnost u čovječjem razumu formaliter,a ukoliko ju je Bog stvorio ljudima, pripada njemu virtualiter, dok je ona u samom Božjem razumu eminenter.

Savršenosti je suprotna nesavršenost (inperfectio). Ako je netko ne bi smio imati (na pr. čovjek sljepoću), zove se obično pomanjkanje (privativa), a ako nekomu i onako na pripada, na pr. čovjeku konjska jakost, andjeosko shvatanje, zove se samo negativnom (mere negativa). Za svjetovnjake je nepoznavanje teoloških znanosti "imperfectio mere negativa", a za svećenike "privativa".

2. O dobroti kao takvoj
(de bonitate ipsa)

Kad govorimo na pr. da je neki pisaći stroj dobar, mislimo na savršenost , koja je u njemu, a kad netko kaže, da voli svoj pisaći stroj, tada pomišljamo, da je taj stroj dobar u odnošaju prema njemu, dakle da je on relativno dobro u odnošaju prema onomu, koji ga voli. Slično relativno dobro je takodjer na pr.kad netko kaže, da mu je otac dobar (ili dobrohotan, dobrostiv, benignus). Dakle pod riječi "dobro" imademo dva pojma: dobro u sebi ili savršenost, promatranu kao takvu koja se zato zove apsolutno dobro, i relativno u

odnošaju prema drugomu.

Relativno dobro je za svakoga ono, što mu koristi, ugadja, dolikuje ili što mu je prikladno (conveniens).

Prije svega je svako biće dobro za samoga sebe: nastoji uzdržati se u životu, pa zato i kažemo, da je svatko najbliži samomu sebi (omni ens imprimis secum ipso convenientiam habet).-- Zatim može biće biti dobro došlo nekom drugom biću (convenientiam cum altero habere potest) -- i to ili samo po sebi (na pr. zbog sličnosti, prijateljstva ili kao odijelo, kuća itd.) ili po nečem drugom donašajući neki ugodan ili koristan učinak (kao kad na pr. ljekarija donosi zdravlje, voštanica svijetlo itd.).

Da kao "dobro" imenujemo obično ono, što nam ugadja ili nam je prikladno ("ens conveniens"), to opažamo već po tomu, što za dobrom već po naravi težimo ili ga volimo -- dakako ukoliko ono za nas pretstavlja neko dobro. Težnja može biti ili životna (vitalis), ako proizlazi iz naše sjetilne ili razumne nutarnjosti (na pr. ljubav, radost, želja, volja) ili naravna (naturalis), kad nešto teži za nečim već po svojoj naravi (na pr. žile biljke za vodom).

Iz toga proizlazi, da relativnim dobrom nazivljemo ono, što služi kao objekt našim željama, a nešto kao dobro samo u sebi promatramo bez obzira na odnošaj prema nama, pa zato takvo dobro zovemo apsolutnim dobrom. Posebno značenje imade riječ "apsolutno dobro", kad mislimo na Boga, koji je apsolutan (beskonačan) u svemu. Dakako ono, što je dobro samo u sebi, može baš zato biti takodjer predmet naše želje, ali ga ne zovemo dobrom zato, što je ono dobro za nas, nego zato što je dobro samo u sebi (antea enim res suo modo perfecta sit oportet, ut alteri conveniens esse queat). Prema tomu postavljamo tezu:

Riječ "dobro" znači često
a) isto što i savršeno t.j. "apsolutno dobro",
b) a ponajviše znači biće prikladno za onoga, koji ga želi -- t.j. "relativno dobro".

Dokazi:

a) Riječ "dobro" znači ono, zašto se u običnom govoru upotrebljava. Nu u običnom govoru rabimo tu riječ često zato, da označimo ono, što je savršeno -- na pr. dobrim zovemo orudje, crnilo, stroj, kad mu nedostaje ništa u savršenstvu, ili pjevača, slikara, trgovca, ako je u svojem zanatu (zanimanju) izvrstan (savršen). Posebice pak zovemo dobrim ono, što je moralno, t.j. u skladu sa načelim ili što je takvo, kakvo bi moralo biti, a to znači, što je u sebi savršeno. Dakle riječ "dobro" znači često ono, što je savršeno, a takvo dobro nazivljemo "apsolutnim dobrom za razliku od relativnoga u odnošaju prema onomu, koji ga želi ili ga imade.

Nu dobrim se veoma često nazivlje ono, što je savršeno, takodjer u filozofiji. Na pr. sv.Toma često zamjenjuje riječ "dobro" i "savršeno". Tako na pr. kaže: Bonitas uniuscuiusque est perfectio ipsius").

b) Još više i češće zovemo u običnom govoru dobrim ono, što je za nas prikladno ili poželjno ili što pobudjuje u nama ljubav. Kad nas tko pita, zašto nešto volimo, odgovaramo: "zato jer je dobro". Isto tako ne nazivljemo dobrim ono što nas odbija od sebe. Svijest nam kaže na pr. da volimo nekoga prijatelja zbog toga, što nam je u nečemu ugodan, zabavan,

koristan, prikladan, prijažan itd. Dakle, dobrim nazivljemo ponajviše ono, što pobudjuje u nama ljubav, a to znači, što je u odnošaju (relativno) prema nama prikladno (quod nobis conveniens est). Tako i sam Aristotel kaže, da je dobro ono, "što svi žele" ("bonum est, quod omnia appetunt") -- a tu ne misli reći, da je dobro ono, što svi žele, nego da svi žele ono što je dobro).

Da nazivljemo dobrim ono, što nam je prikladno, razumljivo je takodjer samo po sebi, jer i narav nagona i svake težnje (appetitus) i ljubavi (amoris) je takva, da nas vuče k onomu, što nam je ugodno, prikladno, korisno itd. Zato i kaže sv. Toma:" Omnis appetitus non est nisi boni"... i zatim: "Amoris proprium obiectum est bonum" (S.th.1.2 q. 8.a. 1. i q.27.a.1.).-- Priton opažamo, da ono, što je dobro, nije dobro zato, što ga želimo, nego zato, što je prikladno za onoga, koji ga želi. To dakako nije bistvena nego opisna definicija dobroga. U pravcu prema dobru pomišljamo neku stvar najprije kao biće, zatim kao savršenu, zatim kao za nas prikladnu ili zgodnu i na koncu kao poželjnu.

RAZNE VRSTE DOBRA. Relativno dobro može biti samo po sebi (bonum per se ili in se) kao na pr. prijatelj, zdravlje -- ili dobro po nečem drugom (bonum per aliud) kao na pr. dobročinitelj po dobročinstvu.

Isto tako razlikujemo dobro časno (honestum), (koje može biti naravno kao na pr. nadarenost ili moralno kao na pr. krepost, pobožnost), korisno (utile) -- na pr. novac za nabavu knjiga, i ugodno (delectabile) -- kao na pr. jabuka, vino, i to bilo kao takvo po svojem ukusu. -- Ugodnost (uživanje, delectatio) je duhovna, koja je zadržavanje volje u postignutom dobru (quies voluntatis in bono obtento) -- na pr. kad uživamo gledajući nešto lijepo ili kad je svetac blažen, ili sjetilna -- na pr. kad netko uživa u jelu ili piću.

Nešto može biti dobro takodjer jednostavno (simpliciter) -- na pr. zdravlje, ili obzirom na nešto (secundum quid), na pr. bolest, ukoliko vodi k pokajanju. Isto tako može biti dobro istinito (verum) ili prividno, lažno (apparens, falsum) kao na pr. uživanje u pijanstvu.

LJUBAV. (Amor) je, općenito uzevši, čuvstveno nagnuće k dobru (inclinatio appetitus in bonum). Zato je poticaj ili motiv ljubavi uvijek neko prikladno ili ugodno dobro (ens conveniens).Ljubav može biti dvostruka: čista i pohlepna (amor purus et amor concupiscentiae). Čista ljubav je ona, kojom netko ljubi drugoga želeći mu dobro bez obzira na kakvu svoju korist -- kao na pr. kad tko ljubi svoga prijatelja, a pohlepna je ljubav kada tko ljubi nekoga ili nešto radi sebe na pr. kada tko ljubi zdravlje ili vino.

Motiv čiste ljubavi je u tomu, što onaj, koji ljubi, smatra sebe sa onim, koga ljubi, na neki način, jednim bićem ("alter ego"). Zato što je veće duševno ujedinjenje, to je redovito i ljubav veća. Zbog toga je obično ljubav medju onima, koji su si bliže po rodu, narodnosti ili čemu drugom, veća negoli medju drugima. U tomu je takodjer razlog, što si oni, koji su povezani čistom ljubavlju, odaju tajne i čine dobročinstva. Za prijateljstvo se hoće povrh toga da bude čista ljubav takodjer medjusobna (uzajamna).

Ako bi tko ljubio Boga samo zbog dobročinstava, takva bi ljubav bila ljubav pohlepe. Ako pak ljubimo Boga zato, što

i on ljubi nas te je tu ljubav posvjedočio svojim trpljenjem radi nas, tada je to čista ljubav. Toj ljubavi nije protivna želja, da se netko združi s Bogom, jer ljubav prijateljstva po svojoj naravi približuje prijatelje. Sv.Augustin kaže: "Si in non videndo Deum tuam magnam poenam putasti, gratis amasti (" gratis" znači bez želje za korišću t.j. čistom ljubavi). Budući da je Bog kao "alter ego" mnogo odličniji od čovjeka, koji ga ljubi, može ga netko ljubiti takodjer više negoli samoga sebe.

Teza: Svako biće je dobro (omne ens bonum est).

Dokazi:

1. Svako biće imade svoje bistvo i to potpuno sa svim bistvenim oznakama. Nu svaka oznaka za se i sve zajedno jesu same po sebi neka savršenost, koja se, promatrana kao takva, zove apsolutnim dobrom. Dakle svako biće je samo po sebi dobro. Što je savršenije, to je bolje, a Bog je kao beskonačno savršenstvo takodjer beskonačna dobrota.

2. Nu svako je biće dobro ne samo u apsolutnom nego i u relativnom smislu, jer je svaka savršenost sama po sebi prikladno dobro (ens conveniens) i to na razne načine.

a) Prije svega je svako biće prikladno samomu sebi ili svoje vlastito dobro. Zato svatko voli samoga sebe te se nastoji svim silama uzdržati na životu. To opažamo takodjer kod biljka i još više kod životinja (" borba za opstanak"). Svuda nalazimo nagon za održanje samoga sebe. Čak i kod neživih bića opaža se svrha održanja u čvrstoći kao sredstvu proti uništenju vlastite potpunosti. A ljudi pogotovu iz ljubavi prema samima sebi traže hranu, odijelo, stan, bogatsvo, lijekove itd, da se uzdrže na životu. Niti oni, koji hoće da si oduzmu život, ne čine to izravno zato, da ne bi živjeli, nego samo neizravno (per accidens), da bi im uništenje života uništilo nevolju ili nesreću.

b) Zatim je svako biće prikladno i drugima. Prije svega je nestvoreno biće kao dobro prikladno stvorovima, jer oni dobivaju od njega egzistenciju i neprestano podržavanje, ono je njima početak i svrha, a razumnim bićima takodjer vječno blaženstvo. -- S druge strane su i stvorovi prikladni Bogu, jer je njihova savršenost slika Božje dobrote i tako doprinašaju oni njegovoj slavi. -- Bića su takodjer prikladna jedna drugima i to ne samo ukoliko kao akcidenti usavršavaju substancije nego i same supstancije su medjusobno slične te su navezane jedna na drugu svojim moćima -- na pr. silom teže, magnetizma, kao zrak za disanje, voda, hrana itd. A biti drugomu prikladan (ili potreban ili ugodan) znači biti relativno dobro.

Dakle svako je biće, ukoliko je biće, dobro. Katkada je dobro i pomanjkanje bića, alibneizravno (per accidens) -- na pr. pomanjkanje bogatstva ukoliko je ono zapreka za postignuće vječnoga života.

Na prigovor, da su nekoje stvari zle, odgovaramo da nijesu zle ukoliko su bića, dakle same po sebi, nego ukoliko im se per accidens priključuje kakvo pomanjkanje. Na pr. većoj količini vina pridolazi kao nesavršenost mogućnost da opije. Drugi prigovori o zlu bit će riješeni kasnije u članku o zlu.

Iz knjige Dionysii Pseudoareopagitae, koje su bile pisane pod uplivom platonske filozofije, prihvatili su

skolastičari o dobru posebice ove izreke:

1. "Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu".

Da bude nešto savršeno, mora biti u svemu savršeno, a da bude nesavršeno i zato nepriklađno (non conveniens) ili nepoželjno, dotično u moralnom pogledu zlo, dovoljna je i jedna nesavršenost.

2. "Bonum est diffusivum sui".

Dobri nastoje dijeliti od svoje dobrote (bona bonitatem diffundunt). Tako na pr. dobri pomažu drugima, ukoliko mogu, pripovjedaju im od svojega znanja, Alpe privlače turiste izdaleka, Isus je rekao:"Ego, si exsaltatus fuero, omnia traham ad meipsum".

3. "Deus est bonum omnis boni".

Bog je naime temelj i stvoritelj svake savršenosti, pa tako sva druga dobra crpe od njega svoju dobrotu.

VRIJEDNOST (valor). U modernoj filozofiji se veoma često govori i piše o vrijednosti moralnoj, estetskoj, religioznoj itd. Dapače mnogi kažu, da znanosti i filozofija ne bi smjele polagati tako veliku važnost na razum, nego bi morale davati smjer takodjer volji i na taj način služiti u prvom redu praktičnom životu.

Hvalevrijedno je čuvati se pretjeranog i često neplodnog intelektualizma i takodjer u filozofiji paziti više na potrebe praktičnog života. Ali kad u tom smjeru pišu moderni filozofi o vrijednosti, mnogi (na pr. Windelband, Ehrenfels, Rickert, Scheller, Hartmann) zapadaju u teške pogreške. Oni naime tvrde, da vrijednost stvari ne leži nipošto u samim stvarima, nego da je ona odvisna jedino od "potraživanja" t.j. od toga, koliko se komu svidja. Dakle prema tomu vrijednost ne bi bila ništa objektivno te se zato ne bi mogla niti razumom spoznati, nego bi bila samo nešto subjektivno, odvisna jedino od čuvstva ili volje, dotično od toga, koliko se koja stvar pričini ljudima ugodnom ili korisnom za neki cilj, pa ih tako osvoji, da je žele imati ili je barem cijene.

Medjutim vrijednost stvari nije neko subjektivno dobro, nego je ona objektivna vlastitost bića.

Dokaz: Nitko ne može ozbiljno sumnjati o tome, da je istina već sama po sebi vrijedna, a pojedina djela da su poštena i moralna, kao što su na pr. umjetničke slike lijepe već same kao takve. Dakle vrijednost je u stvarima, u njihovoj savršenosti, po kojoj postanu one za čovjeka prikladne (convenientes) i zato poželjne. Na pr. neka hrana nije vrijedna zato, što je ljudi smatraju ukusnom i hranivom, nego je ukusna i hraniva (t.j. dobra) zato, što imade u sebi vlastitosti, po kojima je ukusna i hraniva. Inače bi sve postalo relativno te bi takodjer krijepost i poštenje ljudi bilo bez svake vrijednosti, ako ih nitko ne bi cijenio.

Dakle dobro(u tom slučaju promatrano ne kao apsolutno nego kao relativno dobro) je nutarnja vlastitost, koja proizlazi iz kakvoće ili odličnosti neke stvari. Drugim riječima vrijednost i biti je stvarno jedno te isto. Vrijednost stvari se najprije shvaća razumom, a onda prelazi i u čuvstvo, pa zatim i razum i čuvstvo zajedno niču duh prema onoj stvari.

Ipak nekoji moderni filozofi kažu, da se vrijednost doduše ne može dokazati, ali da je vrijednost stvari u tomu,

što ona služi u svrhu, da se postigne neka korist, udobnost, ugodnost, osobna savršenost, socijalna kultura itd. Ili drugim riječima: vrijedno ili dobro je ono, što je "dobro za nešto" (bonum ad ali quid). Ali ni takvo mišljenje nije pravilno, jer se po njemu i najodličnije i najčistije dobro ograničuje na "dobro za nešto". Tako sudeći bi se moralo reći, da je moralno dobro ono, koje stvara napredak i ugodnost. Time bi se u etici i moralci pogodovalo eudajmonizmu i utilitarizmu. Na pr. herojično podnašanje boli ne bi bilo ništa vrijedno niti cijenjeno, jer ne donaša drugim ljudima ni ugodnost ni korist.

x x x

EGZISTENCIJALIZAM (philosophia exsistentialis) tvrdi slično o ljudskoj egzistenciji, da je malne bez svake vrijednosti. Toj filozofiji pripravljali su put Schopenhauer, Kirkegaard, Nietzsche i drugi, a razvio ju je Jaspers i još više Heidegger. Egzistencijalna filozofija ide za tim, da prouči našu najbližu nutarnjost ("intimam naturam") te otkrije, kakvu vrijednost, dotično svrhu imade naš "ja", kakav smisao imade zapravo naš život i u prvom redu naša ljudska egzistencija, koja nam je najbliža pa je najbolje poznajemo.

Egzistencijalizam tvrdi, da nam nije poznato niti odakle smo niti koju svrhu imademo, a poznato da nam je samo to, da naša egzistencija počinje iz ničega i da se sa smrću vraća u ništa. ("aus dem Nichts ins Nichts"). To da je naša žalosna i neizbježiva sudbina i ujedno uzrok tjeskobe i straha, koji nas prati uvijek kroz čitav život. Povrh toga kažu, da je za našu egzistenciju bistveno to, što je postavljena medju svjetske stvari, pa nam ne preostaje druga svrha osim te, da se nedamo skršiti sudbinom uništenja, nego da bez straha i bez nade u spasenje radimo odvažno za svijet, dotično za ljudsku zajednicu. Tako niječu egzistencijalisti ljudskoj egzistenciji malne svaku dobrotu i dostojanstvo.

Inače egzistencijalizam govori samo o egzistenciji ljudi, a ne takodjer ostalih bića. Zato nije potrebno da se o njemu potanje raspravlja u ontologiji.

x x x

3. O idealizmu (de idealismo).

Kad kažemo na pr. da je neki mladić idealan, da je kršćanska filozofija prodahnuta idealizmom, onda je taj metafizički idealizam nešto posve drugo negoli spoznaja ili subjektivistički idealizam, koji priznaje realnost samo idejama našega razuma, a za vanjske stvari kaže, da ih ne poznajemo ili čak da ih nema.

Metafizički idealizam, nazvan po Platonovom idejnom svijetu, temelji se na razlikovanju dvostrukog reda: realnog, što ga opažamo sjetilima, i višeg idealnog, što ga možemo spoznati samo razumom; Uzvišeni uzori ili primjeri (exemplaria) iz tog višeg reda kao ciljevi, za kojima teži volja, zovu se "ideali" (idealia).

O idealizmu imademo općenito dva pojma, od kojih se jedan odnosi na volju (oduševljenje), a drugi na razum (shvaćanja).

a) Prvi pojam označuje volju, koja teži za onim, što je uzvišeno, te je znak odličnog i jačeg duha, koji, uz pomoć milosti Božje, može katkada postići velike ciljeve. Takvom idealizmu je suprotan realizam, koji teži samo za običnim

ciljevima u životu.-- Od uzvišenog i , kako kažemo, zdravog idealizma treba razlikovati naglovití i nezdravi idealizam, koji nema jasnih ciljeva i očituje se više u fantaziji i čuvstvenoj zanesenosti. Takvom stoji nasuprot "zdravi" realizam, koji se često dade složiti sa pravim idealizmom. Idealizma imade obično više kod mladeži negoli kod starih ljudi.

b) Drugi pojam označuje razum ili shvaćanje kao idealni nazor na svijet i život. Takav naučni idealizam osim vidljivih stvari ovoga svijeta priznaje takodjer viši idejni nepromjenljivi, vječni red bistava, istina i moralnih zakona upirući pogled u Boga i život vječni. Takav i sličan idealizam prigrlio je već Pitagora i Platon, a kasnije takodjer kršćanska filozofija u skladu sa objavljenim istinama. Prvi je u tomu bio sv. Augustin, koji je potaknut od Platonove filozofije, tražio ono, što je nadosjetno, te slavio vječne istine i zakone u Bogu kao najvećoj istini i dobroti i stvoritelju svega.

Kršćanskom idealizmu protivi se realizam ili naturalizam, koji priznaje samo mo, što je na dohvat sjetilima te se malo razlikuje od pozitivizma, utilitarizma i materijalizma, a očituje se u obožavanju prirode i prirodnih znanosti, kao što i u nastojanju, da se znanosti i moderno društvo udalje što više od Boga.

Lažni idealizam je onaj, koji mnogo govori o idealima i idejnim vrijednostima, ali se drži agnosticizma i subjektivizma pa te ideale ne shvaća ozbiljno kao realne nego samo kao subjektivnu "tvorevinu" duha i "objekte" vjere i kao intuiciju. Takav idealizam nema nikakva utjecaja na moralni život te ne donosi ljudima utjehe.

4. O ZLU (de malo)

Čovječji je život pun jada i nevolje, pa se kršćanska filozofija posebice bavi problemom zla. Već su sv.Oci, naročito sv.Augustin, raspravljali o tomu.

Prije svega se pitamo, što je zlo, a zatim, koji mu je uzrok i svrha i kako se može uskladiti sa naukom o Božjoj pravednosti. Nu to posljednje pitanje spada više na teodiceju i dogmatiku.

a) Što je zlo?

Perzijanci su vjerovali u dva protivna principa: u Ormuzda, boga dobra, i Arimana, boga zla. Za njima su se poveli Maniheici. Slično je i novoplatoničar Plotin tvrdio, da je idejni svijet dobar, a sjetilni, materijalni, da je zao. Medjutim sv. Oci su općenito učili, da je sve, što je Bog stvorio, dobro, a zlo da je samo pomanjkanje dobra.

Kad govorimo o zlu, moramo razlikovati dvoje: što je zlo i zbog čega je nešto zlo. Prvo je nešto pozitivno, a drugo je formalno -- na pr. kad kažemo, da je neki čovjek zao, jer je razbojnik, razlikujemo čovjeka kao takva (pozitivno biće) i njegovo razbojničko djelovanje, po kojemu je on zao (forma, koja mu daje zloću, dakle formalno zlo). Čovjek kao biće je sam po sebi nešto dobro, a razbojničko djelovanje je zlo zato, što se protivi moralnom pravilu (zapovijedi, zakonu), dotično, što je pomanjkanje dobrog djelovanja. Nekoji, kao na pr. Caietanus, tvrde, da su griješna djela i mnoga zla (kao na pr. boli) kao zla nešto pozitivno. Ali sv.Oci i skolastičari općenito tvrde, da je zlo samo

" pomanjkanje dobra ". Ta tvrdnja, izražena kao teza, glasi:

formalno zlo je pomanjkanje dobra, koje nekomu ili nečemu pripada (malum formale in privatione consistit).

Dokaz:

Zlo je ono, po čemu po općenitom mišljenju i izražavanju postaju stvari zle, a to je pomanjkanje. Tako na pr. kažemo, da je nešto moralno zlo, jer se protivi, dotično jer je pomanjkanje moralnog pravila; za mrlju na odijelu kažemo da je zla, jer ne dolikuje odijelu. Za vino tvrdimo, da je zlo, kad ima pogrešku (pomanjkanje); sljepoća je zlo, jer je ona pomanjkanje vida itd.

S time se slaže činjenica, što volja po svojoj naravi teži za dobrom pa se zato ljutimo, kad dobro, koje bi u nečemu moralo biti, ne nalazimo, te se zato očituje kao pomanjkanje, pokvarenost, propast -- kao što je sramota pomanjkanje časti, bolest pomanjkanje zdravlja, nepoštenje pomanjkanje poštenja itd.

Sv. Toma kaže (C. gent.III.7.), da sve teži za tim, da bude (omnia esse appetunt), pa zato svako "biti" (stvoreno biće) je dobro (oportet ipsum esse bonum dicere), a dobro i zlo je suprotno (bonum et malum oppununtur) , i zato ne može biti ništa zlo po svojem bistvu (nihil igitur est malum, secundum quod essentiam habet). Preostaje dakle, da bude zlo samo pomanjkanje dobra i to ne bilo kojega (na pr. što čovjek ne može letjeti po zraku), nego dobra, koje nekomu ili nečemu pripada (privatio).

Nu pomanjkanje nije biće nego samo na biću. Zato kažemo, da je svako zlo samo na dobru ("malum non est nisi in bono").

b) Vrste zla

Zlo može biti apsolutno, samo po sebi, kad nešto nema odredjeno savršenstvo (na pr. kad stablo nema žilo, kad čovjek nema zdravlja, ili kad se radi o moralnom zlu); ili relativno, kad se radi o odnošaju prema zlu (privatio convenientiae) -- na pr. kad netko dopušta zlo.

Osim toga zlo može biti fizičko na pr. (ludost) ili moralno (na pr. grijeh).

Nešto može biti takodjer zlo samo po sebi (malum per se) -- na pr. sljepoća, zločin, ili po drugom (per aliud) -- na pr. kad je hrana zla po ukusu, vatra po tomu, što je uništila kuću. Zlo samo po sebi se zove takodjer "jednostavno"(simpliciter) za razliku od djelomičnog (secundum quid) -- na pr. kad je jabula posve gnjila ili samo djelomice, kad je igra posve nemoralna ili je samo zla po nekom tehničkom pomanjkanju.

c) Uzrok zla.

Budući da je zlo pomanjkanje (a to znači negaciju) bića, ne može ga činiti neko pozitivno biće izravno, nego može nastati samo na sporedni način (malum non causam efficientem per se, sed causam per accidens tantum habet). Pozitivno djelovanje može biti naime usmjereno samo k pozitivnom, a ne negativnom učinku. Zato su sv.Oci i skolastičari učili takodjer, da Bog, iako je stvoritelj svega, nije uzrok zla.

Zlo dakle nastaje na sporedni način (per accidens) tako, da se ono pridruži pozitivnom učinku, kao što na pr. kad

se potresu pridruže smrtne nesreće, kad se duša, odijeli od tijela u vezi sa srčanom kapi, ili kad nastane zlo iz nepotpunog djelovanja -- na pr. kad netko održi slabi govor uslijed pomanjkanja znanja.

Zlo može nastati takodjer bez namjere (sine causa finali) i bez predvidjanja -- na pr. netko može bez namjere pucajući ubiti drugoga. Ali zato može zlo imati svrhu, jer ga netko može htjeti neizravno radi nekog dobra, na pr. kad sudac hoće nekoga da kazni, da se popravi ili da se udovolji pravdi.

Fizičko zlo može Bog učiniti samo kao "causa per accidens", a moralno zlo ne može Bog ni htjeti ni učiniti niti per accidens, jer bi se to protivilo njegovoj mudrosti i svetosti, ali ga može dozvoliti. Medjutim fizičko zlo može Bog poslati, ali samo radi dobra -- kao što na pr. kad pošalje nekomu bolest radi spasenja duše.

Proti prigovoru, kako može Bog dopustiti tolika zla, naročito tolike nesreće za ljude, odgovara se u teodiceji i dogmatici: 1) da se Božjoj providnosti ne protive fizička zla, jer ih Bog dopušta ili zato, da kazni ljude za grijehe, ili zato, da postigne za njih i za savršenost svijeta velika dobra, 2) Božjoj Providnosti se ne protive niti moralna zla, jer ih Bog ne čini nego samo dopušta i to takodjer radi preodličnih dobara, koja vode k savršenosti svijeta.

To lijepo tumači sv.Toma po primjeru sv.Augustina. Pojedini stvorovi postoje radi svoje savršenosti i radi savršenijih stvorova, a čitav je svijet usmjeren k Bogu, jer se u njemu kao u slici odrazuje Božja dobrota Bogu na slavu. A kttomu ne bi bio svijet savršen po svim stupnjevima savršenstva, kad ne bi u njemu bila ljudska narav sa slobodnom voljom, koja katkada pogriješi, pa tako nastaje zlo. Medjutim takodjer iz toga zla dolazi dobro, jer se u poredbi s njime jače ističe sjaj dobra ili kakva savršenost, prema kojoj je zlo u odnošaju kao na pr. progonstvo prema ustrpljivosti.

Pritom ne bi Bog dopuštao zla, kad iz njega ne bi proizlazilo jednako ili još veće dobro. Na pr. potrebno je ubijati životinje, da mogu ljudi živjeti. Potrebno je da stariji umiru, da daju mladjima mjesta. Obzirom na to što je ljudska narav takva, kakva jest, potrebne su boli, da se ljudi brinu za očuvanje čitavog tijela. Potreban je trud, nevolje i žalosti, da se ljudi odvraćaju od prolaznih stvari i obraćaju k vječnima i da se liječe od svojim mana. Ne bi bilo ustrpljivosti i milosrdja, kad ne bi bilo vlastitih i tudjih nevolja. Ne bi bilo mučeničke slave, kad ne bi bilo progonitelja. (V.Donat -str.149-1.)

Kad ne bi bilo viših i nižih bića, ne bi bilo raznih stupnjeva dobrote. A u viša bića spadaju ona, koja ne mogu odstupiti od dobrote, dok niža mogu odstupiti od nje pa zato i često odstupaju, a takvim se odstupanjem pridružuje zlo. Ne bi dakle odgovaralo Božjoj mudrosti, kad ne bi ona stvorila i takva niža bića, kojima se pridružuje zlo.

x x x

IV. Poglavlje

O konačnom i beskonačnom biću.

(De ente finito et infinito).

U v o d

Beskonačno je ono, što nema konca ili granice. Riječ "konac" "kraj" "svršetak" znači najprije granicu tjelesnog pružanja, a poslije se je u prenesenom smislu počela upotrebljavati za nijekanje daljne savršenosti u nekom subjektu. Prema tomu, "beskrajan", "beskonačan", "neizmjeran", znači općenito ono, što je u savršenstvu bez granica, dok konačno znači ono, što je u savršenosti ograničeno.

Dakle pojam konačnog je djelomice pozitivan (kao biće) i djelomice negativan (bez daljne savršenosti), dok je pojam beskonačnog prema načinu shvaćanja negativan (bez granica), a označuje ono, što je u najvećoj mjeri pozitivno.

Beskonačno može biti stvarno (što postoji bez granica, quod actu esse sine limite habet) kao na pr. Bog ili beskrajno mnoštvo (ako je moguće), i po mogućnosti (potencijalno), što je doduše ograničeno, ali se može beskonačno povećavati, a da ipak nikada ne postane beskonačno (na pr. mnoštvo čina ili dana besmrtne duše, koje postaje bez konca sve veće, ali ni u kojem času beskonačno. Stvarno beskonačno (infinitum actuale) zove se takodjer "categorematicum", a potencijalno "syncategorematicum".

Beskonačno može biti apsolutno (apsolute vel simpliciter) -- kao na pr. Bog, koji je beskonačan u svakom pogledu, i relativno (relativum ili secundum quid), što je beskonačno samo u jednom pogledu (sub aliquo respectu) -- kao što bi bio na pr. svemir, kad bi zapremao neizmjerni prostor.

Apsolutno beskonačno biće je Bog, jer imade u sebi svaku savršenost (omne esse) i to tako veliku, da ne može biti veća. Zato je on "actus purus" -- bez svake pasivne moći. Ta apsolutna beskonačnost nije takva, da izvan nje ne bi moglo biti ništa (prema krivoj definiciji, koju je zabacio već Aristotel, da je beskonačno ono, izvan čega nije ništa -- "id, extra quod nihil est", kako shvaćaju panteisti). Ali ipak u pojam apsolutne beskonačnosti spada to, da izvan nje (izvan Boga) nema nijedne savršenosti, t.j. nijednog bića, što ne bi bilo takodjer u njoj (u Bogu) ili formalno ili po odličju (vel formaliter vel eminenter).

Povrh toga u pojam apsolutne beskonačnosti spada takodjer, da bude ona uzrok svakoga bića (causa omnis esse), koje je izvan nje. Kad bi koje biće izvan Boga bilo ne stvoreno, t.j. samo od sebe, bilo bi i ono u egzistenciji apsolutno, pa bi apsolutnost Boga bila podijeljena, t.j. Bog ne bi bio apsolutna beskonačnost. Zato je jedino Bog sam od sebe već po svojem bistvu (ex essentia sua unicus est), tako da on ne može ne biti, jer je već u njegovu bistvu da bude (exsistentia ad eius essentiam pertinet). Budući da svatko može postojati samo kao pojedinac (individuum), a Bog postoji po svojem bistvu, to mora i on biti pojedinac, t.j. jedino biće, koje je samo od sebe (ens a se). Zato što god je izvan Boga, ne može biti samo od sebe, nego mora biti stvoreno od njega (ab illo unico ente a se).

Dakle Bog je jedino biće po samom bistvu (esse per essentiam), jedino biće samo po sebi i nužno (esse subsistens necessarium), tako da ne može ne biti (cui repugnat non esse), a svako je drugo biće po njemu i ograničeno (per participationem et contingens). To znači, da Bog nije biće (ens) na isti način kao konačna bića (entia contingentia)

nego samo analogno. On je naime "Ens et Esse per essentiam et infinitum", a svako drugo biće je "ens ab alio, participatum, finitum".

Potanje i više se govori o tomu u teodiceji.

1. O beskonačnom po moći (de infinito potentiali).

Općenito priznaju filozofi (uz rijetke iznimke), da ništa, što je stvoreno, ne može biti tako veliko, da ne bi moglo biti još veće. Dakle ni jedno stvorenje ne može biti u svojoj savršenosti beskonačno. Što bi naime po svojoj moći moglo biti još veće, ne može biti beskonačno veliko. Prikazivanje Božje beskonačnosti je neiscrpivo, pa zato je ništa ne može prikazivati (imitari) tako, da ne bi u tomu bio moguć još veći stupanj.

Budimo dakle zahvalni Bogu, što nam je darovao vječni život i vječnu sreću, dok bi bio mjesto nama mogao to učiniti beskonačnom mnoštvu drugih. Divimo se Božjoj beskonačnosti, jer razum, koji bi mogao u jedan sat spoznati misli svih ljudi na svijetu, ne bi bio ništa pram mudrosti Božjoj, a moć, koja bi sve zvijezde mogla odbaciti ili satrti, bila bi dječja igračka prema Božjoj moći.

2. O beskrajnom mnoštvu i veličini (de multitudine et magnitudine actu infinita).

Rekli smo, da nijedno biće osim Boga ne može biti beskonačno savršeno (simpliciter infinitum). Ali pitanje je, da li je moguća kod stvorova beskonačnost "secundum quid" t.j. da li može biti stvorova beskonačno mnogo ili beskonačno velikih. Nevjerojatno je, kako su se mnogi učenjaci od najstarijih vremena pa sve do danas mučili, da nadju odgovor na to pitanje, ali bez sigurnog uspjeha. Uzrok je u tomu, što ograničeni razum teško shvaća ono, što je beskonačno.

Kao beskonačno se definira ono, što se nikada ne bi moglo pregledati ili iscrpsti ili, kako kaže Aristotel, od čega, koliko god bi se uzimalo, još bi uvijek preostalo da se uzme.

Prije svega treba znati, da broj i ono, što ima neki oblik, ne može biti beskonačno, jer je svaki broj i oblik neka odredjena veličina, koja bi mogla biti još veća.

Što je beskonačno u nekom pravcu, s jedne strane ne može imati granice, ali ako nema svršetka, može ipak imati početak.

Zato ono, čega je beskrajno mnogo, moglo bi se izraziti samo beskrajno mnogim znamenkama nekoga broja. Ako bi se taj broj sastojao od znamenaka 2, onda bi isto tako bio nepregledan, kao da je sastavljen od znamena 3, 4, itd. Što je naime beskonačno, ne bi se nikada moglo pregledati.

Pitanje je, da li jedno beskonačno može biti veće od drugoga.-- na pr. da li bi beskonačno mnogo ruku imalo na sebi pet puta više prstiju. Jedni kažu, da jedno beskonačno može, a drugi, da ne može biti veće od drugoga beskonačnog. Slično je pitanje, da li bi pravac, koji od jedne točke polazi u beskonačnost, bio kraći od onoga koji bi polazio od udaljenije točke, smještene otraga.

Radi se o tomu, da li može postojati beskrajno mnogo stvari i prema tomu, da li ih može Bog stvoriti. Od odgovora na to pitanje odvisan je i odgovor, da li može svemir

biti beskonačno velik.

Jedni odgovaraju, da može postojati beskrajno množtvo, i tu tvrdnju oslanjaju na tomu, što Bog pozna beskrajno mnogo mogućih bića, dakle ih imade doista (actu(beskrajno mnogo, a Bog bi mogao sve stvoriti, pa bi ih bilo stvarno beskrajno mnogo. Drugi odgovaraju, da ih Bog doduše pozna beskrajno mnogo, ali da stvoriti samo po sebi nije moguće beskrajno mnoga bića. Auktor Donat, po kojemu ovo pišemo, ne usudjuje se zauzeti osobno stanovište u tom pitanju.

Po mojem ličnom mišljenju, koje navadjam samo curiositatis causa, dakako neisključujući pogrešnost, beskrajno spada samo u vječnost i Božju apsolutnost, a sve što je u vremenu i prostoru mora biti ograničeno, jer je sve takvo bistveno navezano na broj, trajanje i prostor. Kao što nijedan broj ne može biti beskonačno velik, jer bi mogao biti još veći, tako i broj dana ili broj tjelesa mogao bi biti još veći i zato nikad ne može postati beskonačno velik, a koliko god ih bilo, uvijek su navezani na odredjeni broj i oblik. Kao što ne može Bog stvoriti materiju, a da joj ne dade supstancijalni oblik, niti materiju sa supstancijalnim oblikom bez individualnosti, tako ne može stvoriti niti beskonačno mnoga bića, koja bi bila izvan broja i oblika, dotično koja bi bila beskonačna. Time se Bogu ne oduzimlje svemogućnost, jer je ona u tomu, da bi uvijek mogao stvoriti više ili veće. Svemogućnost je dakle samo kod Boga in actu, i kod mogućih bića u beskonačnosti njihova mnoštva, a ne može biti kod stvaranja (individualnih i realnih) bića. Kad se radi o stvaranju u prostoru i vremenu, odlučuje actus, koji bi uvijek mogao biti veći, jer je Božja moć beskonačna, ali nije nikada tako velik, da ne bi mogao biti još veći. Svijet ne može biti beskonačno velik, jer je bistveno vezan na broj i mjeru. Ono što se u definiciji beskonačnoga tvrdi, da se nikad ne bi moglo pregledati, to već spada u vrijeme i na mogućnost. Beskonačna zraka može postojati, ali samo kao mogućnost, da se nešto pruža uvijek dalje bez konca, a ne može postojati beskonačno dugo tijelo, jer se sastoji od dijelova, od kojih bi barem dva morala biti beskonačno udaljena, a to nije moguće, jer bi ta dva dijela bila krajne točke pravca, koji bi ih spajao, a pravac sa krajnim točkama ne bi bio beskonačan. Zato niti svemir ne može biti beskonačno velik.

3. O Aristotelovim kategorijama ograničenih bića.

Aristotel je prvi pokušao, da bi sva bića, dotično sve što jest i što se o nečemu govori ili može govoriti, podijelio u nekoliko i to deset skupina, koje je nazvao kategorijama ili latinski praedicamenta. Tu je podjelu učinio ukratko, bez dokazivanja, možda prema gramatičkim dijelovima rečenice (subjekt, predikat, prilog i glagol). Ta je podjela prešla kasnije preko Boecija (Boethius) u skolastičnu filozofiju. Takodjer drugi su pokušali podijeliti sve u deset kategorija na druge načine, ali nijesu bili srećnije ruke.

Sva bića kao takva ubrojio je Aristotel zapravo u jednu samu skupinu (kategoriju) pod imenom "supstancija", a ostalih devet skupina pripada akcidentima. Tih deset kategorija glasi ovako: 1. supstancija (na pr. čovjek, konj, kamen, hrast, zvijezda), 2. količina (quantitas -- na pr. broj, obujam, vrijeme), 3. kakvoća (qualitas -- na pr. boja, krijepost), 4. odnošaj (relatio -- na pr. sličnost), 5. djelovanje (actio --

na pr. sjeći, piliti), 6. trpljenje (passio -- na pr. biti sječen, biti piljen), 7. gdje (ubi -- na pr. na trgu, u školi), 8. kada (quando -- na pr. jučer), 9. položaj (situs -- na pr. stajati, sjediti), 10. imati (habitus -- na pr. imati cipele, biti odjeven, naoružan).

Aristotel je nastojao podijeliti sve u vrste po stvarnim, a ne logičkim razlikama. Ipak kod nekojih može da bude i samo logična razlika (distinctio rationis). Teško je što pitati, a da ne bi pitanje spadalo u koju od tih 10 kategorija. Prve četiri su glavne. U toj razdiobi imade poteškoća i nejasnoće. Idealisti i senzisti ne govore o stvarnim nego samo o pojmovnim skupinama. Kant kaže, da je Aristotel nabacao te kategorije, kako su mu došle na pamet, pa je zato sam odredio drugih dvanaest kategorija, ali za njega su one samo misaone forme, prema kojima razum sve shvaća. U novije vrijeme se Aristotelove kategorije spominju sve manje. Mnogi kušaju svrstati sve u nove skupine, ali se medju sobom ne slažu.

U ontologiji ćemo najprije razjasniti razliku izmedju supstancije i accidenata, koji su malne svim kategorijama zajednički, zatim ćemo govoriti o kakvoći i odnošaju, a poslije o djelovanju i trpljenju. O količini se raspravlja u kozmologiji.

- . -

V. Poglavlje.

O SUPSTANCIJI I AKCIDENTU.

1. O supstanciji.

Kad gledamo na razne stvari, opažamo, da su podvrgnute promjenama: katkada mijenjaju boju, tvrdoću, položaj, veličinu, oblik itd. Tako dolazimo do dva pojma: o stvari i promjenama na njoj. Stvar ostaje, a promjene se na njoj mijenjaju. Stvar se zove supstancija, koja postoji u sebi ili za sebe te nosi na sebi akcidente.

To opažamo takodjer gledajući na svoju unutarnjost. Naše misli, odluke, čuvstva se mijenjaju, a naš "ja" kao nosilac svega toga ostaje.

Zato kažemo: supstancija je biće u sebi ili za sebe (ens in se vel per se).

Tu su definiciju uvijek podržavali skolastičari i već prije njih Aristotel. Pritom redovito naglasuju dvije misli: 1) da supstancija postoji sama u sebi te joj nije potreban vanjski temelj, na koji bi se oslanjala, 2) da je ona subjekt, koji nosi na sebi akcidente.

Katkada se supstancija upotrebljava takodjer u značenju riječi "essentia", jer biti u sebi je prva savršenost (oznaka) bistva. Ali uza sve to supstancija i bistvo su dva različita pojma: supstancija stoji nasuprot akcidentu, a bistvo znači, što je neka stvar nasuprot pojmu "kakav" (vlastitostima i logičnim razlikama).

I. GLAVNE VLASTITOSTI.

Glavne vlastitosti (proprietates) supstancije jesu ove: 1) ona je subjekt akcidenata i trajni nosilac akcidentalnih promjena. Nu to ne znači, da se i ona sama ne može mijenjati. Na pr. kad drvo izgori, kad se duša odijeli od tijela. 2) Supstancija je počelo, koje teži k svojoj svrsi (princi-

pium tendendi in finem suum), koja joj je odredjena izravno od bistva i neizravno od Stvoritelja. K svojoj svrsi teži djelovanjem i primanjem učinaka -- pomoću aktivnih i pasivnih moći, kojima je zato opskrbljena, kao što na pr. svaka tvar posjeduje silu teže i molekularne sile, a organizmi nagon za održanje sebe i svoje vrste.

Supstancija, u koliko teži za svojom svrhom, zove se narav (natura). Da bude ona narav, mora biti jedna (na pr. stroj nije narav). Takodjer sve naravi zajedno imadu svoju svrhu te se zovu "priroda". Govori se o prirodnim zakonima; o naravnom i vrhunaravnom redu. Katkada se riječ "narav" upotrebljava za označivanje bistva. Akcident može biti u supstanciji na razne načine. Ili joj priliježe kao njezina savršenost, na pr. kao znanje duši, tako da je duša za znanje subiectum inhaesionis, ili kao dio supstancije kao što na pr. duša pripada tijelu. Kod životinjske duše, koja nema svoje egzistencije, je tijelo subjectum sustentationis, a kod čovjeka, u kojemu duša takodjer daje oblik (formu) tijelu, ali pri tom postoji posebice, zove se tijelo subjectum purae informationis.- Znanje, životinjska i čovječja duša jesu nešto stvarno (aliqua entitas) pa se kaže za njih, da imadu ontološki subjekt. Medjutim za ono, što se o nečemu govori (praedicatur), kaže se, da imade logički subjekt. Na pr. kad se kaže, da je čovjek razuman, razumnost je u čovjeku kao u logičkom subjektu. Ali znanje i čovječja duša se takodjer govori o čovjeku (na pr."čovjek ima znanje, čovjek je živo biće") pa je on takodjer logički subjekt.

Supstancija kao ens in se, ne može biti u nečem drugom kao in subiecto inhaesionis, jer ono, što priliježe, nije u sebi nego u drugom, nu može biti u drugom kao njegov dio, jer tada je ona takodjer ens in se. Ali koliko manje dijelova može biti u nekoj supstanciji, toliko je ona savršenija. Odatle razlikujemo dvije

II. VRSTE SUPSTANCIJE
(genera substantiae):

1. Supstancija prva i druga (prima et secunda). Budući da je supstancija biće u sebi, to je ona (kao takva) toliko savršenija, koliko je više u sebi i manje u drugom. Posve je u sebi i ništa u drugom ona, koja se nikada ne govori o drugom - na pr. Petar, Platon, neki odredjeni konj Šarko, poznati kamen itd. Takvi predmeti se zovu "prva supstancija". Ne kaže se, da je nešto Platon, ali se kaže da je Platon nešto, dakle on nije u drugom, a drugo je u njemu.

"Druga supstancija" se zove vrsta i rod (na pr. čovjek, živo biće), što se govori o drugom (na pr. Platon je čovjek, Šarac je konj), ali ne priliježe drugom (non est in subiecto inhaesionis) - na pr. čovjek nije u Platonu, konj nije u Šarcu. Općeniti pojam "čovjek", "konj" itd. je samo logički subjekt.

2. Potpuna i nepotpuna supstancija (completa et incompleta). Potpuna je supstancija ona, koja po svojoj naravi nije odredjena, da bude dio druge supstancije, a nepotpuna je ona, koja je u tu svrhu odredjena. Na pr. čovjek, stablo je potpuna supstancija, ali "nepotpuna", jer je po

naravi odredjena, da bude dio supstancije čovjeka, dotično stabla.

Prvu i drugu gornju razdiobu prihvatili su skolastičari od Aristotela.

- .. - .. -

U novije su vrijeme nekoji iskrivili pojam supstancije. Na pr. Descartes je zamijenio uzrok i način egzistencije pa je tvrdio, da je prava supstancija samo ono, čemu nije potrebna ničija pomoć za egzistiranje, a to je samo Bog. Nu uza sve to nazivlje on supstancijom takodjer materijalna tjelesa i duhovna bića, ali tako, da ih ne shvaća kao nešto u sebi nego samo materijalna tjelesa kao subjekt pružanja u prostoru, a duše kao subjekt mišljenja.

Tako je Descartes otvorio put Spinozi, koji je tvrdio u panteističkom smislu, da je supstancija uopće samo ono, čemu nije potrebna nikakva pomoć za egzistanciju, dakle da postoji samo Božja supstancija, dotično da su svijet i Bog jedna sama supstancija (monistički panteizam). Locke je tvrdio, da supstanciju pomišljamo samo zato, što si ne možemo predočiti, da su pojave bez subjekta, koji ih drži.

Tim putem je išao i Kant, koji je pisao, da supstanciju pomišljamo samo po prirodjenoj kategoriji i takodjer da ne poznamo dušu, nego samo mišljenje i druge duševne pojave, pa da je kod materijalnih stvari supstancija ono isto, što "ostaje" kad se mijenjaju akcidenti. Medjutim je to "ostajanje" samo posljedica toga, što je supstancija biće u sebi, jer joj ono omogućuje da "ostaje".

Haeckel i drugi materijalisti kažu, da supstancija, pa prema tome i duša, ne može biti drugo nego materija i zakon inercije (da se materija i energija ne gubi).

III. O postojanju supstancije (de exsistentia substantiarum).

Gore spomenuta mišljenja, po kojima postoje samo pojave ili neprestano djelovanje, kako uči "dinamizam" i "aktualizam", dok supstancije ili ne postoje ili barem nije sigurno da postoje, prihvaćaju i mnogi moderni filozofi i fizičari - tvrdeći, da se sve svodi na elektrone, fotone, neutrone itd. te da je sve sastavljeno samo od valova ili titranja točaka energije, a to da nam zajedno predočuje tobožnju materiju.

Nu proti takvom mišljenju postavljamo tezu:

supstancije postoje i zato je pojam o njima objektivan.

Dokaz:

Sigurno je, da postoje izvan nas stvari i pojave, a i u nama da imade pojava (čuvstva, mišljenje, htijenje itd.). Nu sve to izvan nas i u nama postoji ili u sebi - i u tom slučaju su to supstancije - ili u drugom - i u tom slučaju predpostavljaju postojanje supstancije. Dakle supstancije postoje.

Mi imademo jasnu svijest o tomu, da se u nama mijenjaju čuvstva, da mislimo, hoćemo itd. Nu apsurdno je predpostavljati, da nema subjekta (t.j. supstancije), koji čuvstvuje, misli, hoće itd. Isto tako je apsurdno misliti, da izvan nas imade valova, titranja, micanja, a da nema onoga, u čemu se stvaraju ti valovi, ili da nema onoga što titra i miče se.

....

Jasno je takodjer, da čitav svijet nije samo jedna supstancija, kako uči monizam. Mi opažamo prije svega sami u sebi svoj "ja", koji postoji, misli, hoće, radi i nosi odgovornost za svoja djela, i da sve to u nama nijesu samo pojave neke svjetske sile, za koju ne bismo mi nosili nikakve odgovornosti. Isto tako nam je jasno, da i stvari izvan nas nijesu jedno samo biće, jer postoje odijeljene, često veoma udaljene i opskrbljene svaka svojim, katkada i protivnim silama.

Potanje se pobija monizam u kozmologiji i teodiceji.

IV. O samostojnoj supstanciji i osobi
(de hypostasi et persona)

Medju stvarima imade takvih, koje se mogu dijeliti u dijelove, a pri tom svaki dio ostane ono, što je bila čitava supstancija - na pr. kamen, željezo itd. Medjutim imade takodjer supstancija, koje su tako samostojne ili jedinstvene i pojedinačne, da se ne mogu dijeliti u dijelove, koji bi bili ono, što i supstancija, što je ti dijelovi sačinjavaju - na pr. svako stablo, svaka životinja, čovjek itd. Takva se supstancija zove samostojna, pojedinačna, prva ili individualna (singularis, subsistens, suppositum, individuum). Takve su supstancije odličnije, jer su po svojoj jedinstvenosti i samostojnosti (subsistenciji) više u sebi i za sebe negoli druge supstancije. Aristotel i sv. Toma ih nazivlju takodjer "substantia prima".

Za Aristotela je "substantia prima" svaka jedinstvena supstancija (substantia singularis). Ali po Božjoj objavi znademo, da su u Kristu dvije pojedine supstancije (ljudska i Božja) slivene u jednu samu odličniju supstanciju. U njemu su dvije supstancije (tijelo i duša) podložne (supposítae) u jednoj samoj supstanciji Božjoj. Zato je pojam samostojne supstancije nazvan u kršćanskoj filozofiji "hypostasis" (suppositum). Taj pojam označuje isto, što i kod Aristotela "substantia prima", ali sa tom razlikom, da hypostasis ne mora biti uvijek svaka supstancija singularis, nego mogu i dvije supstantiae singulares sačinjavati zajedno jednu odličniju supstanciju.

Ako je hypostasis razumna, onda se ona zove osoba (persona). Prema tomu postavljamo tezu:

a) Hypostasis je jedinstvena i potpuna supstancija, KOJA je sva u sebi (substantia singularis completa tota in se)

b) dok je osoba razumna hypostasis (persona est hypostasis rationalis).

DOKAZ:

a) Da bude nešto hypostasis, potrebno je da bude to

1. pojedinačno (singularis), jer općenito bistvo je ostvareno u pojedinačnom (individualnom) - kao što na pr. čovjek u Pavlu,

2. potpuno (completum), jer samo ono, što je potpuno, je u sebi, a ne u drugom -- tako na pr. čovječja duša, premda je supstancija, nije hypostasis niti poslije smrti čovjeka, jer po svojoj naravi pripada ("exigentialiter") tijelu,

3. sve u sebi (totum in se), jer na pr. čovječja narav u Kristu nije hypostasis. Premda je supstancija, nije sva u sebi nego je u Božjoj naravi time, što je od nje preuzeta i

njoj pripada. Iz istog razloga najsavršenija supstancija Božja nije hypostasis, jer nije sva u sebi zato, što na nama nerazumljivi način pripada svakoj od tri Božanske osobe.

Prema tome je gornja definicija hipostaze pravilna, jer joj je pojam točno odredjen. Po toj definiciji uvidjamo, da je hipostaza takodjer svaki čovjek, svaka životinja i biljka, a od neorganičkih tvari sve ono, što je jedinstveno i pojedinačno. b) Da bude neko biće osoba (persona), mora biti prije svega savršeno u sebi, a ne u drugom, a to je hipostaza (zato čovječja narav u Kristu nije hypostasis), i zatim razumno, jer na pr. životinje ne nazivljemo osobama, osim možda slikovito u pričama.

Budući da nijedna druga oznaka nije potrebna za pojam osobe, toje gornja definicija pravilna. Iz toga je razvidno, da je Isus samo jedna osoba i to ne ljudska nego Božja (jer njegova čovječja narav pripada Božjoj, a ne obratno), i isto tako znamo, da su u Bogu tri osobe.

Boethius i po njemu sv. Toma i stariji skolastičari prihvaćali su definiciju, prema kojoj je osoba "po naravi razumna individualna supstancija" (rationalis naturae individua substantia). Takodjer ta je definicija osobe dobra, ali pod uvjetom, da se pod riječi "individualna" shvaća ne samo ono, što je pojedinačno (singularis) nego i ono, što ni na koji način ne pripada drugomu.

KRIVE DEFINICIJE. Moderni filozofi kažu, da je osoba svaka supstancija, koja ima svijest o samoj sebi pa osjeća svoj "ja" i smatra se uvijek istim bićem te je tako slobodna, da se ravna po svojim vlastitim odlukama. Nu takve definicije nisu točne. Svaka je osoba doduše razumna, svjesna i slobodna supstancija, ali svaka razumna supstancija nije osoba. Na pr. duše umrlih su razumne supstancije, ali nijesu osobe, jer nijesu hipostaze. Isto tako svjest kod osobe ne mora biti živa (actualis), jer onda čovjek, dok tvrdo spava, ne bi bio osoba.

Takodjer nije točna definicija onih, koji kažu da osoba mora biti ograničena i tjelesna, jer se pojam osobe prosudjuje prema čovjeku, koji je kao individuum odredjen i zato ograničen i tjelesan. Ali individualno biće mora biti razumno, kao što i čovjek, a ne mora biti ograničeno i tjelesno kao čovjek. Takva definicija ima svrhu, da prikaže Boga kao neosobnog - u panteističkom smislu.

VAŽNOST OSOBE. Isus je kao osoba medju ljudima najsavršeniji, jer je on osoba po Božjoj naravi i svijesti, kojoj je ljudska narav podvrgnuta. Dakle on nije osoba kao čovjek, jer njegova ljudska narav nije sva u sebi (tota in se). Zato kažemo, da je"Bog trpio" premda je trpio samo po svojoj ljudskoj naravi, i zato imade njegovo trpljenje i smrt beskonačnu moralnu vrijednost i zaslugu. Zasluga se naime pripisuje osobi, a Isus je bio beskrajno uzvišena Božja osoba.

Ako je hypostasis osoba (kao na pr. čovjek), mnogo je savršenija nego obična hipostazis, koja nije osoba (na pr. biljka, životinja). Razlog je u tomu, 1. što je osoba po svojoj svijesti namjerice (intentionaliter) mnogo više u sebi, tako da na neki način posjeduje sama sebe, 2. što ne radi prisiljena nagonom (kao životinja) nego po svojoj slobodi imade vlast nad svojim djelima, 3. jer osoba nije sredstvo drugih kao životinje, nego imade sama u sebi svoju bližnju svrhu, pa je takodjer zato više svoja i u sebi i kao takva

takodjer subjekt prava.

U moderno doba mnogi kažu, da je konačna svrha čovjeka u tomu, da svoju osobu i svoje sposobnosti što više razvije i da zato ne smije biti vezan niti crkvenim niti Božjim zapovjedima, kao što je to bio u srednjem vijeku... Nietzsche je razvio ideju o "Uebermenschu" (Herrenmenschen). Čovječja osoba je doista toliko odličnija, koliko više razvije svoje moći - čuvstva, volju, razum itd. Ali taj najbliži cilj mora biti podvrgnut konačnom cilju, da se približuje Bogu i u njemu nadje svoje blaženstvo. Čovječja sloboda ne smije biti neograničena, jer je čovjek stvorenje, podvrgnut Bogu i po njegovim zapovjedima takodjer Crkvi i socijalnom redu. Što se čovjek kao individuum više usavrši, to je i slika Božja u njemu savršenija, a da to mogne postići, mora biti moralan i držati se najviših načela, dakle biti karakteran, jer sve to imade svoj temelj u Bogu. Što je čovjek manje odvisan od zahtjeva svoje niže naravi (tjelesnih nagnuća i strasti) i zatim od vanjskoga svijeta, ljudskih sudova, javnoga mnijenja itd., to je savršeniji. Ali po svojoj volji pokoravati se zakonima, redu, zakonitim poglavarima itd., nije nikakvo poniženje za čovječju osobu.

2. O akcidentima

Dok je supstancija biće u sebi, akcident je ono, što nije u sebi nego u drugom, ili što supstanciji pridolazi (accidit). Akcident pripada ili bistvu ili supstanciji.

Ako akcident pridolazi, priliježe bistvu, zove se "logički" (accidens logicum), a to je sve ono, što se o nečemu govori ili može govoriti kao nešto sporedno (contingens), što naime stvari ne pripada nužno - a to može biti ili nešto pozitivno (kao kad kažemo, da je nešto veliko, bijelo) ili negativno (na pr. kad je netko slijep, hrom) ili nešto vanjsko, kad se radi o vanjskim nazivim, koji su u nečemu utemeljeni, na pr. kad kažemo, da je netko poznat, slavan itd.

Kad akcident pripada supstanciji, zove se "fizički" (accidens physicum), koji se obično zove i samo "akcident" i o kojemu se ovdje raspravlja. Taj akcident na pr. je mišljenje, o kojemu mi jasno znamo, da nije isto, što i naš "ja", ali da to pripada našoj naravi te nas rasvjetljuje.

Aristotel kaže, da je akcident (ili biće u drugom), "quod in alio non ut pars exsistit, tamen separatum ab eo, in quoest, exsistere nequit". A sv. Toma kaže:"Accidens est res, cuius naturae debetur esse in alio".

Iz te definicije proizlazi da je accidens

a) stvarno nešto drugo nego supastancija (a substantia realiter dustinctum).

b) da mu pripada biti u drugom ili da bude biće od bića (entis ens), tako da odredjuje, kakva da bude supstancija. Na pr. bjelina ne postoji sama u sebi, nego čini, da neko tijelo (neka supstancija) bude bijelo.

c) akcident ne može, u koliko je akcident, biti odličniji od supstancije, jer postoji on u njoj, a ne ona u njemu, ali ipak može biti odličniji kao savršenost, koju daje supstanciji - kao što je na pr. milost posvećujuća odličnija od duše, kojoj pripada kao akcident.

d) Akcident ne čini, da supstancija bude, nego joj samo pridolazi (non constituit esse primum seu substantiale rei) te ne stvara s njome jednu narav, nego samo jedno biće

na sporedni način ("non fit unum per se, sed unum per accidens). Neka stvar može imati svoj vlastiti akcident, koji je uvijek prati (accidens proprium) - kao što je na pr. za tijelo pružanje u prostoru, a druga može imati akcident, koji pripada i drugima (non proprium)kao na pr. bjelina, veličina itd.

-.-.-.-

Nekoji su filozofi, kao na pr. Descartes, zanijekali, da postoji na supstanciji akcident, koji se stvarno razlikuje od nje (accidentia realiter distincta), ali općenito je mišljenje skolastičara, da

akcident doista postoji.

Dokaz:

1.) Naša svijest nam svjedoči, da postoje u nama osjećaji veselja i žalosti, misli, zatim krepost i navike (habitus), koje nam čine djelovanje lakšim. Znademo, da svega toga nije bilo prije u nama, a mi smo bili isti i bez toga. Sve to dolazi i odlazi, dok mi ostajemo. Dakle sve su te savršenosti u nama i nešto drugo, nego što smo mi, a takvi su akcidenti. Dakle postoje akcidenti.

2.) Takodjer u vanjskom svijetu opažamo djelovanje tjelesa - na pr. magnet privlači, a da se pri tom ne mijenja, tako i druga tjelesa imadu svoju silu težu, elektricitetu, kemičke sile, kojima se pokretaju medju sobom itd. A sve to djelovanje je nešto drugo negoli supstancija tjelesa, koja ostaje i bez koje tog djelovanja ne bi bilo. Postoje dakle akcidenti izvan nas.

U euharistiji se izmijeni supstancija, a akcidenti ostanu ("manentibus accidentibus"). Nastaje pitanje, kako je to moguće, kad akcidenti ne mogu postojati nego u supstanciji. Kod toga treba razlikovati one akcidente, koji nastaju nekom nutarnjom moći, kao što na pr. mišljenje u duši, od ostalih akcidenata. Prvi akcidenti nikako ne mogu biti bez supstancije, dok drugi, kao što su akcidenti kruha i vina, takodjer ne mogu biti bez supstancije, ali ih Bog može podržavati svojom svemogućnosti. Nemogućnost takvog podržavanja ne može se dokazati. Bog može nadomjestiti supstanciju. To ne čini on tako, da bi akcidenti prilijegali Isusu, kao što prilježu kruhu i vinu, ali ih on može podržavati na koji drugi način svojom svemogućnosti.

3. O ODNOŠAJU (de relatione).

Odnošaj je obzir jednoga prema drugome. Na pr. ako je zvonik A po visini jednak zvoniku B, tada su usporedjeni medju sobom, u odnošaju jedan prema drugome. U tom slučaju zvonik A je subjekt, a zvonik B objekt (terminus), a visina temelj (fundamentum) odnošaja.

Odnošaj može biti stvaran (relatio realis), kad nije odvisan od razuma (na pr. odnošaj izmedju oca i sina po rodjenju) ili logičan (relatio logica), kad nastaje samo shvaćanjem razuma (na pr. ako netko drži drugoga prijateljem, koji mu u stvari nije prijatelj). Moralni logični odnošaj može imati stvarni temelj, na pr. kad je netko dužan drugome reći istinu na temelju zakona ili volje Božje. Stvarni (realni) temelj može opet biti bistveni (essentialis), ako izvire iz bistva (na pr. odnošaj medju Božjim osobama, izmedju

stvora i Stvoritelja, ili akcidenta i supstancije), a zove se i transcendentalan, jer prelazi (transcendit kategorije), jer može pripadati ne samo jednoj vrsti akcidenata (ne samo jednoj kategoriji) nego svima, pa tako prelazi sve kategorije. Odnošaj može biti takodjer akcidentalan (accidentalis sive praedicamentalis), kad je odvisan od toga, da li postoji objekt (terminus) - na pr. odnošaj izmedju oca i sina, radnika i njegove radnje, uzroka i posljedice, odnošaj jednakosti, blizine, istovremenosti, prisutnosti itd.

Svi ti, do sada spomenuti, odnošaji jesu pravi odnošaji (relationes proprie dictae sive secundum esse). Medjutim odnošaji su nepravi ili tako zvani (relationes improprie dictae vel secundum dici), kad nešto usporedjujemo bez odredjenog objekta - na pr. kad kažemo, da je netko nadaren, poslušan, poznat itd.

Odnošaj može biti takodjer izmjeničan (relatio mutua), kad je u odnošaju ne samo subjekt prema objektu nego i objekt prema subjektu (na pr. izmedju sina i oca), i jednostrani (relatio non mutua), kad je u odnošaju samo subjekt prema objektu, a ne obratno (na pr. kad mislimo na Rim, naš pojam je u odnošaju prema tom gradu, a on nije u odnošaju prema našem pojmu).

-.-.-

Stari stoici, a i nekoji moderni filozofi, kao na pr. Locke, Hume, Kant, misle, da odnošaj ne postoji u stvarima, (izuzevši možda sam temelj odnošaja), nego samo u razumu ljudi, koji usporedjuju jedno s drugim.

Nu jasno je, da postoji odnošaj u samim stvarima i to bilo bistveni (transcendentalis), na pr. izmedju bistva i Stvoritelja, akcidenta i supstancije, bilo akcidentalni (praedicamentalis), na pr. izmedju oca i sina, fotografije i predmeta, i uopće izmedju uzroka i učinka. Nije taj odnošaj odvisan od našeg mišljenja, nego ga mi upoznajemo u stvarima. Sv.Toma kaže: " Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quendam esse. Hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur".

VI. poglavlje

O UZROCIMA (De causis).

Medju pitanjima, o kojima se raspravlja u ontologiji, najvažnija su ova dva: Što su stvari i zašto postoje? Zato je potrebno govoriti takodjer o uzrocima. U naravi je naime stvorenih bića, da djeluju kao uzroci. Od toga sve u svijetu nastaje i propada.

1. Što je uzrok?

Uzrok je počelo, koje čini, da postane nešto, što prije nije bilo (causa est principium, cuius influxu transit a non esse ad esse). Uzrok je na pr. munja, kad prouzroči požar; stablo, kad urodi plodom. Ono, što uzrok učini, zove se učinak (effectus).

Od uzroka treba razlikovati uvjet, koji može biti stvaran ili logičan. Stvaran uvjet (condicio realis) je ono, što doduše ne prouzroči, ali je nužno, da nešto stvarno postane. Tako je na pr. uvjet, da drvo izgori, da ga netko stavi na vatru ili da ga zapali. Odstraniti zapreku može se takodjer smatrati kao uvjet, da nešto nastane. Tako je na pr. uvjet,

da netko dobije milost posvećujuću, osloboditi se smrtnoga grijeha. Ako se, kao u tom slučaju, uvjet ne može ničim nadomjestiti, kažemo, da je nuždan ("cindicio sine qua non")

Katkada je teško razlikovati uvjet od uzroka pa treba paziti, da li je nešto kadro prouzročiti učinak. Tako na pr. kad spajanjem žice nastane električna iskra, uvidjamo, da je spajanje žice samo uvjet, a elektriciteta da je uzrok iskre.

Logični uvjet (condicio logica) je tvrdnja, od koje je odvisna druga tvrdnja - na pr. kad kažemo: ako je netko dobročinitelj, zaslužuje pohvalu.

Od uvjeta se razlikuje prigoda (occasio). Prigodu sačinjavaju okolnosti, koje olakšavaju neki učinak - na pr. otvorena blagajna može biti prigoda za kradju. Ako prigoda navede nekoga na čin, može ona barem djelomice postati uzrok. Katkada se u širem smislu imenuje uzrokom takodjer uvjet ili prigoda (na pr. kad se kaže, da je prigoda bila uzrok grijeha).

Počelo (principium) je slično uzroku, ali imade širi pojam. Počelo je ono, od čega nešto proizlazi (a quo aliquid procedit) - na pr. Bog Otac je počelo Boga Sina. To je stvarno počelo (principium reale).

Logično počelo (principium logicum) je istina, iz koje proizlaze druge istine - kao što je na pr. načelo protuslovlja ili načelo uzročnosti.

Razlog (ratio) imade još šire značenje negoli počelo. Razlog je sve ono, na čemu se nešto temelji ili po čemu nešto postoji ili je takvo ili se kao istinito spoznaje. Na pr. razlog besmrtnosti duše je duhovnost, uzrok je razlog da nešto postane. To je stvarni razlog (ratio realis) za razliku od logičnog razloga (ratio logica), kakve su na pr. premise za istinitost nekog zaključka.

Prvenstvo, prednost, je ono, što je prije ili pred nečim, (prioritas) a može biti logično, kad po nečemu doznajemo drugo (na pr. po svijetu Boga), ontološko i to po vremenu, naravi, postanku, razlogu. Na pr. jučerašnji dan je prije današnjega, vatra je prije dima, Božje bistvo pred Božjim razumom, predvidjanje grijeha prije osude itd.

Razne vrste uzroka. U običnom govoru nazivlje se uzrokom ponajviše izvršni uzrok (causa efficiens), koji nešto čini. Ali peripatetska škola s Aristotelom na čelu proširuje taj pojam te navadja još tri uzroka i to materijalni uzrok, (causa materialis), iz čega nešto postaje, zatim formalni uzrok (causa formalis), po čemu nešto postaje baš onakvo, i svršni uzrok (causa finalis), zbog kojega nešto postaje. Tako su na pr. kod kuće zidari causa efficiens, opeke ili kamenje causa materialis, oblik causa formalis, a potreba stanovanja causa finalis. Nekoji spominju još i peti uzrok - causa exenplaris, ali taj se svodi na caisa formalis.

2. Izvršni uzrok (causa efficiens).

Izvršni je uzrok onaj, koji čini nešto svojim djelovanjem (quae actione aliquid producit). Takav uzrok može biti sam po sebi (per se), kad se namjerava nešto učiniti, ili slučajan (per accidens), kad se učini što nehotice - na pr. ako netko baci kamen i nekoga bez nakane ("slučajno") pogodi.

Ako se nešto dogodi po samoj naravi (na pr. kod

eksplozije), kažemo, da je uzrok nuždan (causa necesaria), a ako tko učini što po slobodnoj volji (na pr. kod osvete), onda je to slobodni uzrok (causa libera).

Uzrok može takodjer biti fizički (causa physica) ili moralni (causa moralis). Na pr. ako otac slabo uzgoji sina ili ga čak pošalje krasti, onda je sin fizički, a otac moralni uzrok.

Isto tako ako na pr. čovjek presiječe sjekirom drvo, onda je čovjek glavni uzrok (causa principalis), a sjekira je samo materijalni uzrok (causa instrumentalis). Kad se sakramentima dobiva milost, Bog je causa principalis, a sakramenti causa instrumentalis.

Uzrok može biti takodjer prvi, ako je neodvisan, ili drugi, ako je od prvoga odvisan (na pr.kad sunce grije, ono je causa secunda, a Bog, koji ga je stvorio, causa prima).

Isto tako može biti uzrok posvemašnji ili djelomični (totalis vel partialis), na pr. kad je Bog stvorio svijet ili kad netko obavi posao zajedno sa drugim.

Kad na pr. neki čovjek postavi zamku, u koju se je poslije ulovila lisica, tada je čovjek posredni uzrok (causa mediata), a stupica neposredni uzrok (causa immediata). U takvom slučaju je čovjek uzrok prouzročenog, pa se kaže obično:" causa causae est causa causati".

Kad na pr. netko otkine jabuku sa stabla, dok je gledao i odlučio se, kažemo, da je njegova volja " in actu primo remoto", a kad se odluči, da je otkine, njegova je volja "in actu secundo".

DJELO ili DJELOVANJE (actio) je stvaranje učinka (productio effectus).

Djelovanje je prelazno (transiens), kad subjekt stvara učinak na nekom drugom biću - na pr. kad netko makne kamen. Ako pak djelovanje ostaje u samom subjektu, koji djeluje, onda je to nutarnje djelovanje (actio immanenes)- na pr. kad se netko sam miče ili kad netko nešto pomisli, odluči itd. Takvo nutarnje djelovanje je životno djelovanje ili život pomišljan kao djelovanje, jer baš po tomu se pozna, da je neko živo biće.

Kada izvršni uzrok stvara nešto iz ničega, onda se to djelovanje zove stvaranje (creatio), a inače je djelo ili rad obično proizvadjanje (simplex productio).

Jasno da izmedju uzroka i djelovanja je stvarna razlika, jer uzrok ne mora uvijek djelovati.

Teza: stvorene supstancije jesu pravi izvršni uzroci (substantiae creatae verae causae efficientes sunt).

Općenito je mišljenje i uvjerenje svih naroda, da tjelesa supstancija djeluju, t.j. da uzroci imadu svoje učinke, na pr. da čovjek miče rukom, vuk da proždere janje, vodena para da tjera parostroj, jedna zvijezda privlači drugu itd. Uza sve to u novije doba mnogi filozofi i znanstvenici, naročito fizičari, tvrde, da mi samo subjektivno mislimo, da su uzrok i učinak ono, što opažamo, i da slijedi jedno poslije drugoga. - Okazionalisti sa Malebrancheom na čelu kažu, da su stvari samo prigode, u kojima Bog obavlja sve djelovanje mjesto njih. - Pozitivisti kažu, da uzrok ne stvara učinke, nego da medju njima postoji samo neka veza, odvisnost, funkcija itd., a mnogi fizičari, koji ih slijede, ne će da priznaju ili da istražuju uzročnost, nego se zadovoljavaju time,

da samo opisuju prirodni zakon, prema kojemu da se dogodjaji uvijek jednako redaju. Hume je pisao, da izmedju dogadjaja, koji uvijek slijede jedan iza drugoga, ne možemo nikada opaziti uzročnu vezu, nego samo, jer uvijek jedan slijedi drugoga, nazivljemo prvi dogodjaj uzrokom, a drugi posljedicom.- Kant tvrdi, da ih tako moramo shvaćati (kao uzrok i posljedicu), jer imademo za takvo shvaćanje prirodjenu kategoriju.- Mnogi moderni fizičari ne priznaju, da jedno tijelo pokreće drugo, nego samo da gibanje prelazi iz jednoga na drugo i to sa promjenom ili bez promjene.

Medjutim mi svaki dan opažamo, da u nama i izvan nas nastaju razni dogodjaji, kojih prije nije bilo, na pr. čuvstva, misli i odluke u nama, cvjetovi i plodovi na stablima itd. Svi ti dogodjaji ne mogu nastati sami od sebe, pa zato moraju imati uzrok ili u Bogu ili u tjelesima (supstancijama). Nu u Bogu nemaju svoj izravni uzrok, dakle imadu svoj uzrok u supstancijama.

Okazionalističko mišljenje, da Bog sam sve dogodjaje prouzrokuje, danas je već općenito napušteno. Takvo mišljenje bi se protivilo Božjoj svemogućnosti, jer bi se pretpostavljalo, da Bog ne može dati stvorovima moć djelovanja. Protivilo bi se to i Božjoj mudrosti, koja je prirodi i naročito organizmima dala sredstva i organe za djelovanje, na pr. noge, ruke, zube, itd., a sve bi to bilo uzalud, kad organizmi ne bi djelovali. U tom slučaju bi takodjer Stvoritelj dopuštao, da se svi ljudi varaju, a to bi se protivilo njegovoj svetosti.- Takodjer svijest nam svjedoči, da mi odlučujemo, da li ćemo učiniti ovo ili ono. Kad ne bi nitko mogao djelovati, ne bi nitko zaslužio ni nagrade ni kazne, ne bi bilo ni kreposti ni grijeha ni slobode. Sve bi to dovelo do apsurda. Postoji dakle djelovanje supstancija i prema tomu uzročnost.

Istina je, da mi u vanjskom svijetu opažamo, da dogodjaji slijede jedan iza drugoga, a uzročnu vezu medju njima izravno ne opažamo. Ali zato opažamo izravno, da od nas potječu naši nutarnji osjećaji, čuvstva, misli, odluke itd. Premda ne znamo, na koji način svojom voljom mičemo noge, ruke, stežemo mišice itd., ipak znamo jasno, da mi činimo to (kao što ne znamo, kakva je naša duša, ali znamo da je ona naš "ja", subjekt naših osjećaja, misli i odluka, t.j. da smo mi oni, koji osjećamo, mislimo, odlučujemo itd.).

U vanjskom svijetu ne opažamo doduše uzročnu vezu izravno, ali je opažamo neizravno time, što vidimo, da uzrok i posljedica nastupaju zajedno, na pr. da neki otrovi donose smrt, da vatra bez zraka ne gori, a kad gori da opeče, primaknemo li ruku itd.

Odatle proizlazi, da supstancije posjeduju takodjer razne moći, (što nekoji moderni niječu), jer kad svaka na svoj način djeluje, znak je takodjer, da može djelovati, a moći djelovati znači imati moć (potentia).

3. O načelu uzročnosti

(de principio causalitatis).

Načelo uzročnosti je tako važno, da je teško naći važnije, jer se u svim znanostima, a napose u teologiji, dolazi pomoću njega do preważnih zaključaka - kao što na pr. o Bogu, duši, moralnoj odgovornosti ljudi itd. To načelo glasi: <u>sve što postane ili ne nužno postoji, imade svoj uzrok</u> (quidquid fit vel contingenter exsistit, causam habet). Tu se

misli na izvršni uzrok (causam efficientem). Izraz "što ne nužno postoji" znači: sve, što bi moglo i ne biti (dakle što je u vremenu započelo), pa se nadodaje definiciji zato, što apsolutni Bog, koji je od uvijek, ne može imati uzroka.

Nekoji kažu kraće "svaki učinak imade svoj uzrok", ali takva definicija načela uzročnosti nije zgodna, jer oni, koji niječu uzročnost, kažu, da ono, što nastaje, nije učinak, nego samo pojava.

U novoj filozofiji i prirodnim znanostima iznašaju se često krive definicije, kao na pr.:"štogod biva, odredjeno je po predjašnjim uvjetima,"ali takva formula ističe samo odredjenu i nužnu vezu izmedju prijašnjeg i potonjeg, a ne prave uzroke, koji, kad su slobodna bića, mogu i nedjelovati.

Kao što gore vidjesmo, protivnici niječu ili krivo tumače načelo uzročnosti. Pozitivisti ili empiristi tvrde, da smo mi samo nekim slučajevima priučeni, da izmedju prvog i potonjeg (na pr. izmedju drva i vatre) nazrijevamo uzročnu vezu. Kant i njegovi sljedbenici kažu, da je nazrijevamo nužno, jer imamo takvu pamet, dotično jer naša pamet sudi po takvoj formi (kategoriji), ali izvan nas da nije tako. Mnogi moderni fizičari govore, da je načelo uzročnosti zastarjelo i da ga ne možemo više prihvaćati, jer u mikrokozmu (svijetu u malenom) ne možemo nikada spoznati položaj i jakost elektrona, djelovanje molekula itd., pa ne možemo niti zaključivati, što će se njihovim djelovanjem u makrokozmu (velikom svijetu) dogoditi. Ali ako katkada ne znamo, kakve učinke će nam donijeti uzroci, to ne znači, da ti učinci nemaju uzroka. Nu i bez obzira na upoznavanje točnog djelovanja molekula i atoma opažamo u svijetu neku stalnost - kao na pr. nitko ne sumnja, da toplina uvijek prelazi iz toplijeg tijela na mrzlije, a ne obratno.

Prevelika važnost potakla je u novije vrijeme osobito katoličke učenjake na intezivno proučavanje načela uzročnosti, da ga znanstveno i neoborivo dokažu. Nu prije negoli dokažemo o tomu odredjene teze, moramo se osvrnuti na šire načelo, koje uključuje uzročnost, a zove se:

NAČELO DOVOLJNOG RAZLOGA

(principium rationis sufficientis).

To se načelo dade izraziti ovako: ničega nema bez dovoljnog razloga (nihil est sine ratione sufficienti). Pod riječi "razlog" (ratio) razumijemo sve ono, po čemu nešto postoji ili je takvo, kakvo jest, ili se kao istinito spoznaje. "Dovoljni razlog" uključuje sve ono, što je potrebno da nešto bude. Tako se na pr. kaže, da bez dovoljnog razloga ne bi neka duša postojala ili da mora biti neki dovoljni razlog, zbog kojega je duša duhovno biće, ili zbog čega ubistvo nije dozvoljeno.

Načelo dovoljnog razloga može biti logično ili stvarno.

Načelo logičnog razloga (principium de ratione logica) kaže, da svaka tvrdnja mora imati razlog svoje istinitosti i to objektivni razlog, na kojemu se njezina istinitost temelji. A to je jasno. Ako je istinitost evidentna, mora se temeljiti na jasnim premisama.

Načelo stvarnog razloga (ratio realis), prema kojemu mora biti neki dovoljni razlog, zbog kojega svaka stvar postoji i zbog kojega je to ono ili onakvo, što ili kakvo jest. To je takodjer sigurno, jer sve, što postoji ili imade

neko odredjeno bistvo, dotično kakvoću, pa postoji, ili je takvo nužno ili bez nužde. Ako je nešto nužno (po nutarnjoj nuždi), to ne može ne biti (na pr. Bog postoji nužno po svojem bistvu pa ne može ne biti). Ako pak je nešto nenužno (na pr. što baš ova duša postoji), onda to mora imati neki vanjski razlog. A to je isto kao kad se tvrdi, da nešto mora imati svoj uzrok. Treba dakle dokazati načelo uzročnosti.

Teza: načelo uzročnosti je sigurno i općenito objektivno vrijedno.

Razjašnjenje. Načelo uzročnosti izražujemo riječima: "Sve što postane ili ne nužno postoji, imade svoj uzrok" - na pr. jasno nam je, da kuća, sat, vlak itd. mora imati nekoga, koji je to učinio. Iz te definicije dovoljno je kod dokazivanja spominjati "što ne nužno postoji" (quod est contingens), jer u tom pojmu je već sadržan pojam "što postane". Ono naime, što postane, imade neki početak, a to znači, da nije nužno, jer da je nužno, bilo bi od uvijek pa ne bi imalo početak.

Dokazujući načelo uzročnosti možemo se poslužiti ovim silogizmom:

Gornje načelo uzročnosti imade sigurnu i objektivnu vrijednost, ako ono, što nije nužno, mora imati svoj uzrok.
nu ono, što nije nužno, mora imati svoj uzrok,
dakle gornje načelo o uzročnosti imade sigurnu i objektivnu vrijednost.

Prva premisa je jasna. Drugu dokazujemo ovako: ono, što nije nužno, mora ili ne mora imati svoj uzrok. U prvom slučaju je premisa istinita. U drugom slučaju ono, što nije nužno, ako ne mora imati svoj uzrok, moglo bi biti i bez njega, nu to bi značilo, da bi ono, što nije nužno, bilo u isto vrijeme nužno i nenužno, a to ne može biti, jer je protuslovlje. Ono naime, što bi moglo takodjer biti bez uzroka, ne bi moglo ne biti (jer da ga nema, kako bi onda bez uzroka postalo?). Dakle ono, što bi moglo biti bez uzroka, mora biti nužno. Dakle ono, što nužno ne postoji, mora imati svoj uzrok i prema tomu princip uzročnosti imade sigurnu i objektivnu vrijednost.

A da imade stvari, koje nužno ne postoje, jer ih prije nije bilo, to vidimo svaki dan svojim očima - na pr. drveće, životinje, ljudi i sve, što nastane djelovanjem ljudi ili prirode.

A kad se i ne bi moglo još jasno i znanstveno dokazati načelo uzročnosti, ipak se o istinitosti toga načela ne bi nikako moglo dvojiti, jer bi čitav svijet postao nerazumljiv. I sami protivnici priznaju, barem u praksi, da je to načelo posve jasno, a i u teoriji kažu, da je uzročnost zahtjev (postulat) i pretpostavka našega razuma. A što je svima tako jasno, mora biti istinito.

Izreke o odnošaju uzroka i učinka.

Načelo uzročnosti kaže samo to, da svaka stvar, koja ne nužno postoji, mora imati svoj uzrok, a ne kaže nam u kakvom odnošaju moraju biti uzrok i učinak. To se razjašnjuje posebnim, u filozofiji uobičajenim i ustaljenim izrekama. Takve su na pr. - u latinskom jeziku:

1. Omnis effectus postulat causam proportionatam.- Tako na pr. kršćanska vjera, iznad svega, što je svjetsko uzvišenija, istinitija i svetija, nije mogla nastati iz koje

poganske vjere ili filozofije ili iz drugih svjetovnih dogodjaja.

2. Nihil est in effectu, wuod non est in causa. Tu se misli, da je svaki učinak sadržan već u dovoljnom uzroku (causa adaequata), formalno, odlično ili barem virtualno (formaliter, eminenter vel saltem virtualiter).- Na pr. ako je učinak mudro uredjen, mora i uzrok biti izravno ili neizravno mudar.

3. Agens agit simile sibi - t.j. izmedju uzroka i učinka mora biti proporcija.

4. Slična izreka glasi: Modus operandi sequitur modum essendi - ili kraće: agere sequitur esse.- Tako na pr. kad duša samostalno (bistveno neodvisno od tijela) radi, mora takodjer neodvisno postojati.

5. Modus cognoscendi sequitur modum essendi. Tako na pr. na drukčiji način dolazi do spoznaje čovjek negoli andjeo.

6. Nihil causa sui efficiens esse potest. Ništa naime ne može stvoriti samoga sebe, jer da se uzmogne stvoriti, moralo bi biti prije negoli bi se stvorilo, dakle moralo bi biti prije negoli što je postalo, a to je protuslovlje.

7. Slično načelo je ono od sv. Tome: Quidquid movetur ab alio movetur.Slično je tvrdio Aristotel, da svaki prijelaz ex potentia in actum mora biti prouzročen izvana(dok se ne dodje do primum movens - do duhovnog Boga). To načelo znači, da sve, što se mijenja ili što prima neku savršenost, mora po načelu uzročnosti primati to od drugoga ili (na pr. kad duša radi uz pomoć Božju) takodjer od drugoga.

4..Načelo "zatvorene prirodne uzročnosti" (principium causalitatis naturalis clausae").

U novijoj modernoj filozofiji i prema njoj u prirodnim znanostima se često naglasuje ili barem šutke upotrebljava načelo, prema kojemu je sva priroda (čitav materijalni svijet) jedan zatvoreni krug, u kojemu mogu djelovati fizička tjelesa jedna na druga, ali na njih ne može djelovati ništa, što je izvan tog kruga, a pogotovu ništa, što nije fizičko. Prema tomu načelu takodjer duša ne može djelovati na tijelo, tako da na pr. izmedju naše nutarnje odluke da dignemo ruku, i dizanja ruke ne bi bilo nikakve veze. Zato se takve pojave kušaju tumačiti "psiho-fizičkim parelelizmom" - usporednim djelovanjem sila, koje su bistveno različite, ali medju njima nema nikakve uzročne veze, jer da bi se ta veza protivila spomenutom načelu zatvorene prirodne uzročnosti.

Tim načelom kuša se zanijekati svako djelovanje duhovnih sila u svijetu i izvan svijeta, na sve ono, što je fizičko (tjelesno). Na temelju toga niječe se stvaranje svijeta, Božja providnost, otkupljenje, sva čudesa, moralne zapovjedi, vjera, život vječni itd.

Pristaše toga načela tvrde, da duhovno ne može djelovati na tjelesno, jer da duhovne i tjelesne sile nijesu razmjerne (proportionatae) i jer da samo susjedne stvari i to samo one, koje su iste naravi, mogu djelovati jedne na druge. Kažu, da bi se zaustavilo ili smetalo znanstveno proučavanje, ako bi se dopustilo djelovanje duhovnih sila, koje se ne mogu spoznati, osim toga da se energija u svijetu ne gubi, pa se njome može svijet sam razvijati bez posredovanja kakve više ili vanjske ili sasvim drugovrsne sile.

Nu time se kuša načelo "zatvorene prirodne uzročnosti" samo razjasniti, a ne može se dokazati. Nije nipošto proti razumu, da viša duhovna moć djeluje na nižu fizičku. Već u samoj prirodi djeluju nejednake više sile na druge - na pr. vapno ne proizvadja drugo vapno nego viša sila topline. Zakon konstantnosti energije samo tvrdi, da se sveukupna energija svijeta na umanjuje, ali time se ne poriče djelovanje više sile izvan svijeta. Čudesa se rijetko dogadjaju te su samo iznimke u prirodnom poretku pa ne mogu ni najmanje smetati znanost.

Spomenuto se načelo protivi dokazanim istinama o čudesima, Božjoj objavi, općenitoj vjeri čovječanstva u Božje djelovanje, u život poslije smrti, u razliku izmedju moralnog dobra i zla i moralne odgovornosti ljudi, u bistvenu razliku izmedju čovjeka i životinje itd.

5. O materijalnom i formalnom uzroku (De causa materiali et formali).

Ta dva uzroka jesu veoma različna od izvršnog uzroka.Kao uzroci se pomišljaju više u filozofiji, a manje u običnom životu, premda su ih filozofi preuzeli iz umjetničkih djela.Ako se na pr. iz mramora iskleše kip neke osobe, onda je mramor materija, a oblik, sličan onoj osobi, zove se forma. Katkada -(te riječi upotrebljavaju takodjer za duhovna bića) - na pr. andjeo se odnosi prema svojim mislima kao materija prema formi.

Često nailazimo na riječi "materialiter" i"formaliter". Na pr. na prigovor "sapiens errat" odgovaramo:"materialiter, quatenus homo est" C., formaliter, quatenus sapiens est, Sd.: in sapientia (doctrina) C., quia sapiens est N."

Forma može biti supstancijalna, kad materija postane po njoj ova ili ona supstancija (na pr.zlato, željezo, kamen), ili akcidentalna, kad odredjuje, kakva ima biti supstancija - na pr. velik, malen, bijel, okrugao, u odredjenom položaju itd.

Katkada se riječ "materija" i "forma" upotrebljava o društvu i kod sakramenata - na pr. članovi su materija, a njihove dužnosti i prava jesu forma, ili na pr. kod krsta voda je materija, a izgovorene riječi jesu forma.

Više puta se zove forma takodjer essentia i sve ono, što odredjuje, kakav će netko postati.

Teza: Materija i forma jesu pravi uzroci (materia et forma verae causae sunt).

Materija i forma jesu stvarna počela, koja, kad se spoje, čine da stvari iz ničega prelaze u nešto - na pr. da materija postane željezo, mora dobiti željeznu strukturu (nutarnju formu). Dakle materija i forma jesu nutarnji uzroci,ali po svojem djelovanju ne postaju uzroci, nego po svojem spajanju (unione). Njihova uzročnost je u tomu, što sastavljaju neku stvar (quod compositum constituunt) - na pr. tijelo i životinjska duša, koja mu daje oblik (čovječja duša daje oblik tijelu, ali tako, da postoji sama za sebe.)

Materija se zove katkada uzrokom oblika (causa formae) u koliko je ona "nosilac" forme, osobito akcidentalne. Forma se zove katkada takodjer "effectus formalis"na pr. u koliko duša kao forma daje tijelu život.

Potanje se govori o materiji i formi u kozmologiji.

Pomoću materije i forme može nešto postati (fieri) i to tako, da postane iz ničega nešto ili iz nečega nešto drugo.

Kad iz ničega postane nešto, kažemo, da je stvorenje (creatio). Ako iz nečega postane nešto drugo ili drukčije negoli je bilo prije, kažemo da se je to promijenilo (mutatio).

6. O svršnom uzroku (de causa finali).

POJAM.

Riječ svrha dolazi od riječi svršetak (finis), koja znači konac nečega, što se pruža ili miče u prostoru. Od toga u prenesenom smislu znači "svrha" onaj cilj, radi kojega se nešto poduzimlje ili čini. Dakle svrha je ono, zbog čega nešto biva. Na pr. svrha lijeka je zdravlje, a svrha učenja je znanje.

Budući da volja radi za to, da postigne svrhu, dakle ide za svrhom, a volja po naravi teži za dobrom, to je svrha sama po sebi neko dobro (bonum relativum sive conveniens). Svrha nije isto, što i sredstvo, jer volja radi pomoću sredstva za postignuće svrhe. Svrha je prvi uzrok jer radi nje nastaju drugi uzroci. Na pr. kad si netko želi priskrbjeti stan, traži tko, čime i kakvu će mu uzidati kuću.

RAZNE VRSTE SVRHOVITOSTI.

1. Kad netko nešto radi, može imati svrhu, da neko dobro postigne za sebe (finis obtinendus) ili za drugoga (finis communicandus).

Ako dobro, koje želi netko postići, još ne postoji, onda ima dotičnik svrhu, da ga učini (finis efficiendus) - na pr. kuću, odijelo, orudje. Ako pak to dobro već postoji, imade dotičnik svrhu samo da ga dobije (finis obtinendus).

Finis communicandus je najviše kod Boga. On ne može ići za time, da nešto dobije, jer nije potreban ničega, ali ide za time, da od svoje dobrote drugima daje. Svoju dobrotu ne može povećati u sebi, jer je beskonačna, pa je želi izvan sebe pokazati, izraziti, predstaviti. Medjutim stvorovi imadu malo dobrote, pa je obično žele više dobiti nego dati. V.Donat - str. 259 - 1).

2. Svrha može biti posljednja (finis ultimus), i posredna (finis non ultimus), koja je radi posljednje. Posljednja može biti svrha relativno ili apsolutno. Relativno posljednja svrha je onda, kad je posljednja samo u nekom redu - na pr. kad se netko sprema za putovanje, onda je putovanje posljednja svrha svega spremanja, ali samo relativno posljednja, jer putovanje ima opet neku drugu svrhu. Apsolutno posljednja svrha je ona, koja nema nikakve druge svrhe iznad sebe, a to može biti samo Bog.

Slično može biti svrha bliža i daljnja (finis proximus et finis remotus)- na pr. kad se sakupljaju milodari gradnja crkve može biti finis proximus, a čast Božja i spas duša finis remotus.

3. Svrha može biti takodjer neka, za nekoga i čime (finis qui, finis cui, finis quo)- na pr. kad netko zdravi nekoga, onda je zdravlje finis qui, bolesnik finis cui, a povratak zdravlja finis quo.

4. Jednu svrhu može imati djelo samo po sebi (finis operis), a drugu onaj, koji radi (finis operantis)- na pr. kad radnici zidaju kuću, zidanje samo po sebi ima svrhu, da ljudi mogu u njoj stanovati, a svrha radnika može da bude njihova plaća. Isto tako se može dogoditi, da je pisac pisao za dobro duša, a knjiga, u koju su mu se uvukle dogmatske ili

moralne pogreške, ne može odgovarati tom cilju. Zato ako je knjiga osudjena, to ne znači, da je osudjena takodjer nakana pisca.

5.) Svrha može biti takodjer glavna i sporedna (finis primarius i finis secundarius). Na pr. svećenik, koji ide učiti glazbu, ne smije zaboraviti, da je spasavanje duša njegov finis primarius, a glazba može da bude tek finis secundarius.

DJELOVANJE SVRHE NA VOLJU.

Takodjer djelovanje mrtve i žive prirode (biljaka i životinja) imade svoju svrhu, ali o toj teologiji raspravlja kozmologija. A ovdje je potrebno dokazati, da

kod razumnih bića djeluje svrha na sve odluke volje kao uzrok (finis in omnes voluntatis effectus causaliter influit).

Tu treba razlikovati volju razumnih stvorova i Stvoritelja. Bog ne stvara odluke kao ljudi, jer kod njega nema promjene. Sve što hoće, hoće od uvijek. Tako niti od vanjske konačne svrhe ne može Bog biti odvisanm ali on si sam svojom voljom odredjuje svrhu, pa je zatim ona uzrok njegova stvaranja, podržavanja, sudjelovanja, djela utjelovljenja, otkupljenja, upravljanja crkvom, posvećivanja ljudi i uopće svega, što radi.

Medjutim kod razumnih stvorova jedan dio djelovanja prouzročen je od svrhe - kao na pr. kad se tko raduje svrsi, kad se slobodno odluči za neki cilj pa izabire sredstva, da ga postigne. S druge strane ne djeluje svrha u svijesti, kad čovjek raste, kad probavlja, u kolanju krvi, kod udaranja srca itd. Ali zato čovjek miče svoje ruke i noge i radi te izgradjuje zapovjedajući sam sebi, a u svemu tomu djeluje pod uplivom svrhe. Malo ima ljudi koji to nijeću.

Dokaz gornje teze:

Sve što čovjek radi, čini radi dobra, koje je naravni cilj volje. Dakle čovjek djeluje radi svrhe, a to znači, da je svrha uzrok, da nešto, što nije bilo, postane ("ut a non esse ad esse transeat"). Prema tomu je svrha uzrok djelovanja kod Boga i ljudi. Ako na pr. netko želi vidjeti lijepe krajeve, tada udovoljenje želji ili lijepi krajevi postanu ili mogu postati uzrok putovanju.

Iz toga je razvidno, da fizičko djelovanje prouzrokuje nefizička misao i to time, što ona predočuje volji neko dobro, da za njim teži. To dobro ne mora biti prisutno niti mora stvarno postojati, nego može djelovati na volju takodjer, ako se pomišlja kao otsutno ili samo kao moguće dobro. Tako mogu na pr. djelovati kao svršni uzrok otsutni roditelji ili nebesko blaženstvo.

Dakako, da neka svrha može djelovati na volju, mora prije biti poznata ("ignoti nulla cupido"). Što je ta spoznaja svrhe jasnija, to može više djelovati na volju. Kako su sjetilna dobra (bona sensibilia) jasnija, to se ljudi za njih lakše odlučuju negoli za nadosjetna dobra (bona supersensibilia).

Budući da životinje idu za sjetilnim dobrima, o kojima imadu sjetilne predodžbe, to je i kod njih tako zvana sjetilna spoznaja neki svršni uzrok. Ipak one djeluju radi svrhe više materijalno nego formalno, jer ne idu za ciljem kao ciljem niti odabiru sredstva kao sredstva. - Ako pak

djeluju životinje radi cilja, kojemu nemaju niti sjetilne predodžbe kao na pr. kad mlade ptice po prvi put idu preziniti u daleke krajeve, da tako zaštite svoj život od zime, tada cilj ne djeluje kod njih niti materijalno, nego Stvoritelj putem nagona upravlja njihova djela prema svrsi.

Svršno djelovanje se opaža takodjer u prirodi, koja ne djeluje niti po nagonu - na pr. u živim organizmima djelovanje srca, pluća, bubrega, klijanje sjemena u zemlji itd. prema odredjenoj svrsi. Takodjer u mrtvoj prirodi možemo nazrijevati svrhu u djelovanju, na pr. kod okretanja zemlje prema sunčanom svijetlu, kod njezine udaljenosti od sunca, kod dovoljne količine zraka i vode, najveće težine vode kod 4 stupnja iznad ništice itd. To teleologijsko uredjenje prirode opažaju i priznaju mnogi učenjaci. Nekoji kušaju prikazati ga kao nesvjesnu težnju prirode za svrhom (psychovitalismus, panpsychismus), a drugi govore samo, da je sreća što je sve slučajno tako. Ali kad imade tako mnogo svrhovitosti u prirodi, ne može se govoriti niti o slučaju niti o potsvijesti mrtve prirode, jer ona ne može shvaćati svrhu i prema njoj raditi. To se može tumačiti jedino time, što je Božja mudrost uredila sve prema svrsi, kao što na pr. čovjek odredjuje svrhu djelovanja gramafonu.

Slučaj nastaje, kad se nešto dogadja mimo nakane razumnog bića ili mimo odredjenosti prirodnih sila ("praeter intentionem causae") - na pr. kad netko kopa temelj pa nadje zlato ili kad grom ubije čovjeka. Ako netko ne namjerava postići posljedice svojom radnjom, ali ih predvidja, a ne sprečava, ne može se reći, da su se dogodile te posljedice posve bez njegove nakane ili slučajno. Nu kod Boga, koji sve unaprijed namjerava ili predvidjajući dopušta, ne može se govoriti o slučaju.

KONAČNA SVRHA. Dok razumna stvorena bića rade radi svrhe, da postignu neko dobro, ne radi Bog zato, da od stvorova nešto postigne, nego zato, da im od svoje dobrote daje. Zato je svrha svih stvari, da težnjom k Bogu od njegove dobrote nešto dobiju. Dakle je Bog svrha svih stvari. Tu svrhu najodličnije postizavaju razumna bića, jer ona kao slika Božja najviše dobivaju od njegove dobrote.

CAUSA EXEMPLARIS je takodjer uzrok, kada netko nešto učini po nekom uzoru ili nacrtu - na pr. kada tko zida crkvu po uzoru druge crkve ili po posebnom nacrtu. Taj se uzrok može svesti na causa finalis (jer se mjesto po poznatoj svrsi radi po poznatom uzoru ili nacrtu), a još više na causa formalis. Kao što nutarnja forma čini kod željeza, da bude baš takvo, tako i vanjska forma (na pr. po kojoj slikari slikaju nekoga) čini da bude baš onakva. Zato se causa exemplaris, koju takodjer Aristotel spominje, može nazvati causa formalis externa.

ULTIMA CAUSA EXEMPLARIS je Bog, jer su sve stvari, stvorene i moguće, slike njegova bića. Zato je po njemu sve stvoreno. Svi stvorovi pokazuju tragove njegove moći, života, jakosti, ljepote i osobito njegove mudrosti, jer je po Božjim idejama sve stvoreno. Sve dobiva od njegove dobrote i sve k njemu teži. U prvom re-du su razumna bića slike Boga po svojem razumu i u njemu nalaze svoje vrhovno dobro - svoje blaženstvo. Bog je početak i svršetak svega, alfa i omega. Njegovo je ime "sum, qui sum".

KRATKI NADODATAK O LJEPOTI.

Da bude svijet ljepši i ugodniji ljudima, stvorio je Bog takodjer tako lijepe stvari, da nas posebice začaravaju svojom ljepotom. Ovdje nadodajemo o njoj samo nekoliko misli, a opširno raspravlja o njoj estetika.

Prije svega treba spomenuti, da ljepota nije samo subjektivni osjećaj, nego je ona stvarna vlastitost stvari. Svatko znade, da je na pr. cvijeće lijepo, iako ga nitko ne gleda. U estetici i umjetnosti naglasuju se posebna pravila ljepote, koja vrijede za sve.

Lijepe boje i glasovi djeluju bez dvojbe ugodno na naša sjetila, ali uza sve to ljepota nije objekt naših sjetila nego razuma. Zato vidimo, da životinje, iako na pr. nekoji glasovi ugodno djeluju na njihove živce, ipak ne osjećaju ljepotu. Zato se niti ne dive lijepim stvarima. Sjetila samo pomažu razumu opažanje ljepote.

Ljepota je sjajna savršenost, u koliko je takva, da ugadja, kad je tko opaža. Svaku stvar ne zovemo lijepom nego onu, koja nam posebice ugadja, kad je gledamo. "Dobro" nam ugadja, ako ga imamo, a lijepo, ako ga gledamo. Što je lijepo, ono volimo i ljubimo zato, što je lijepo - dakle čistom ljubavi.

Sjajna savršenost ne nalazi po općenitom mišljenju u redu i harmoniji, a to obuhvaća jedinstvo u različitosti. To se posebice opaža u zlatnom rezu (sectio aurea)- [(a - x): x = x:a], koji se veoma često nalazi u dijelovima organizma, u udaljenosti zvijezda itd. (a-x | x; a) {a=3.24, x=2; 1.24:2 = 2:3.24 približno

O ljepoti nastale su mnoge definicije, a noviji estetičari iznose u tom prerazličita mnijenja. U 19.st. su idealisti iz Hegelove škole tvrdili, da je ljepota prikazivanje beskonačnoga u konačnome, idealnosti u stvarnosti, ideje u materiji. Imade u materiji izraženih ideja (na pr. okrutnost(, koje nijesu lijepe. U novije vrijeme bježe od definicije lijepoga i kažu, da treba samo gledati, što se ljudima svidja. Drugi traže objektivnu "estetska vrijednost" u stvarima, ali pritom često iskrivljuju pojam ljepote. Tako na pr. nekoji kažu, da je lijepo ono, što zadovoljava ljudske želje, potrebe i zahtjeve. Nekoji opet hoće da materijalistički prikažu kao lijepo ono, što ugadja sjetilima (takodjer spolne osjećaje).

U neoskolastičnoj filozofiji se iznašaju često ove definicije ljepote:" lijepo je jedinstvo u različitosti", "sjaj reda", "sjajna savršenost", "sjaj istine" (splendor veritatis).

Lijepe mogu biti i materijalne i duhovne stvari. Čistoća i sjaj duše, junačka krijepost, red u istinama je takodjer nešto lijepo. U Bogu je najveća ljepota.

Pojmu ljepote se pridružuje ono, što je uzvišeno (sublime), veličanstveno (magnificum), tragično (tragicum), ljubezno (venustum), kao na pr. dječak, ljubica, čednost, smiješno i komično.

Lijepome je protivno ružno, koje nam je neugodno gledati.

.———————.

ESTETIKA je znanost o umjetničkim djelima, u koja spadaju naročito pjesništvo, uzvišenija arhitektura, kiparstvo

slikarstvo i glazba. Estetika je filozofska znanost - barem u toliko, u koliko traži pravila lijepoga u umjetničkim djelima. Polagano je postala estetika posebna znanost. Razlikuje se subjektivna i objektivna estetika - prema tomu, da li istražuje, što se nama psihološki svidja ili koja su pravila za umjetnička djela, da se mogu smatrati umjetničkima.

Treba odbaciti načelo, da lijepa djela (umjetnost) moraju biti neodvisna od vjerskih, moralnih i socijalnih zakona ("l'art pourt l'art"). Umjetnine su djela ljudska i prema tome izložene istim zakonima, kojima su podložni ljudi kao i stvorovi, i osim toga što nije u skladu sa poštenjem, to ne može biti niti lijepo.

Povjest dokazuje, da su najveća umjetnička djela i kod pogana i kod kršćana nastala baš na vjerskom području. Kao što je Bog najsjajnija savršenost i sunce ljepote, tako se i u vjeri sjaje zrake uzvišene Božje ljepote.

S V R Š E T A K

KAZALO

Izdavač: Visoka teološka škola - Pazin - Stanka Jekića 6
Odgovorni urednik: Mons. Božo Milanović - Pazin - Gupčeva 2
Umnoženo na ciklostilu Biskupske kancelarije u Senju